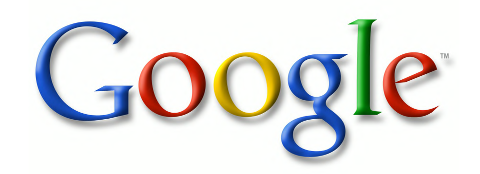
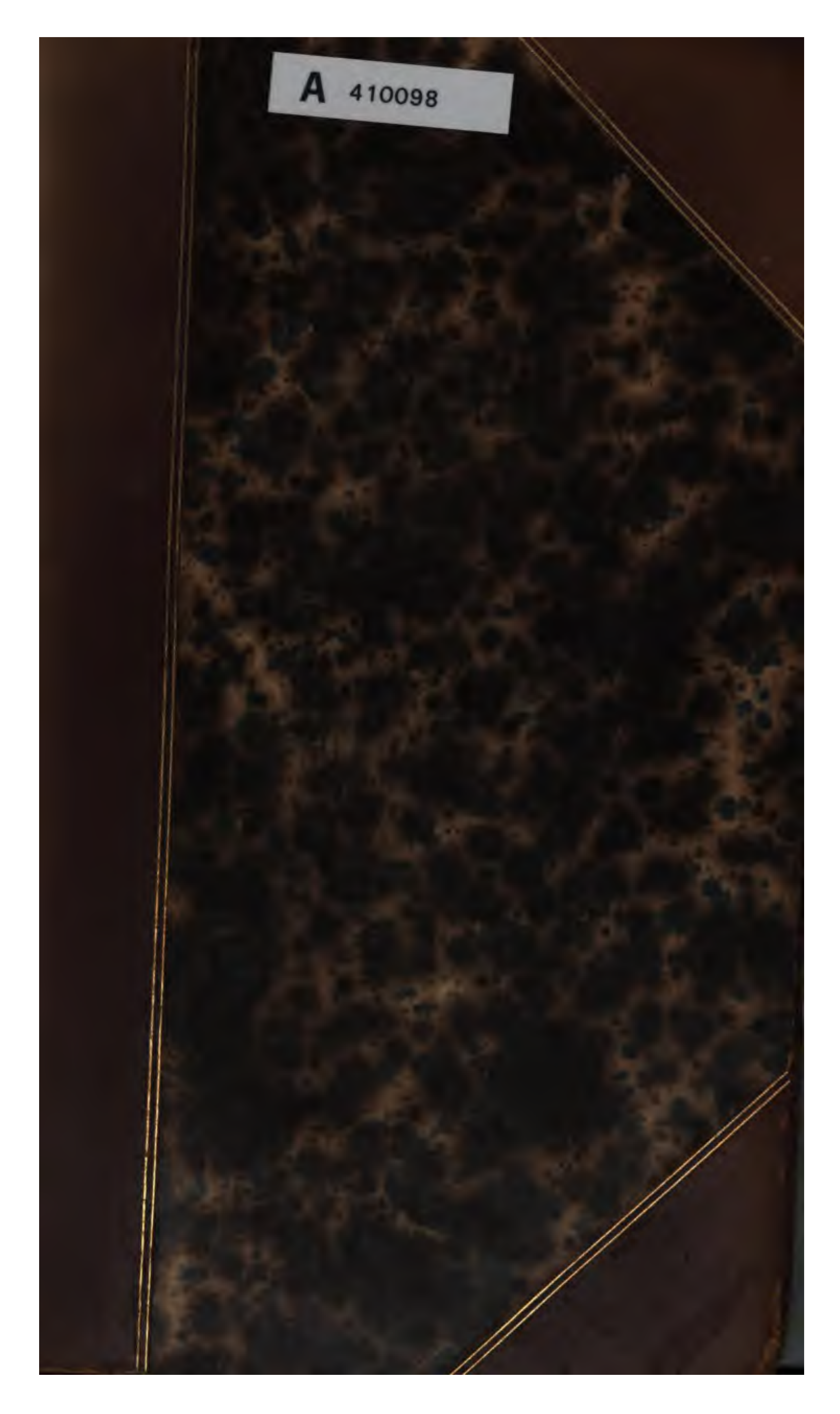
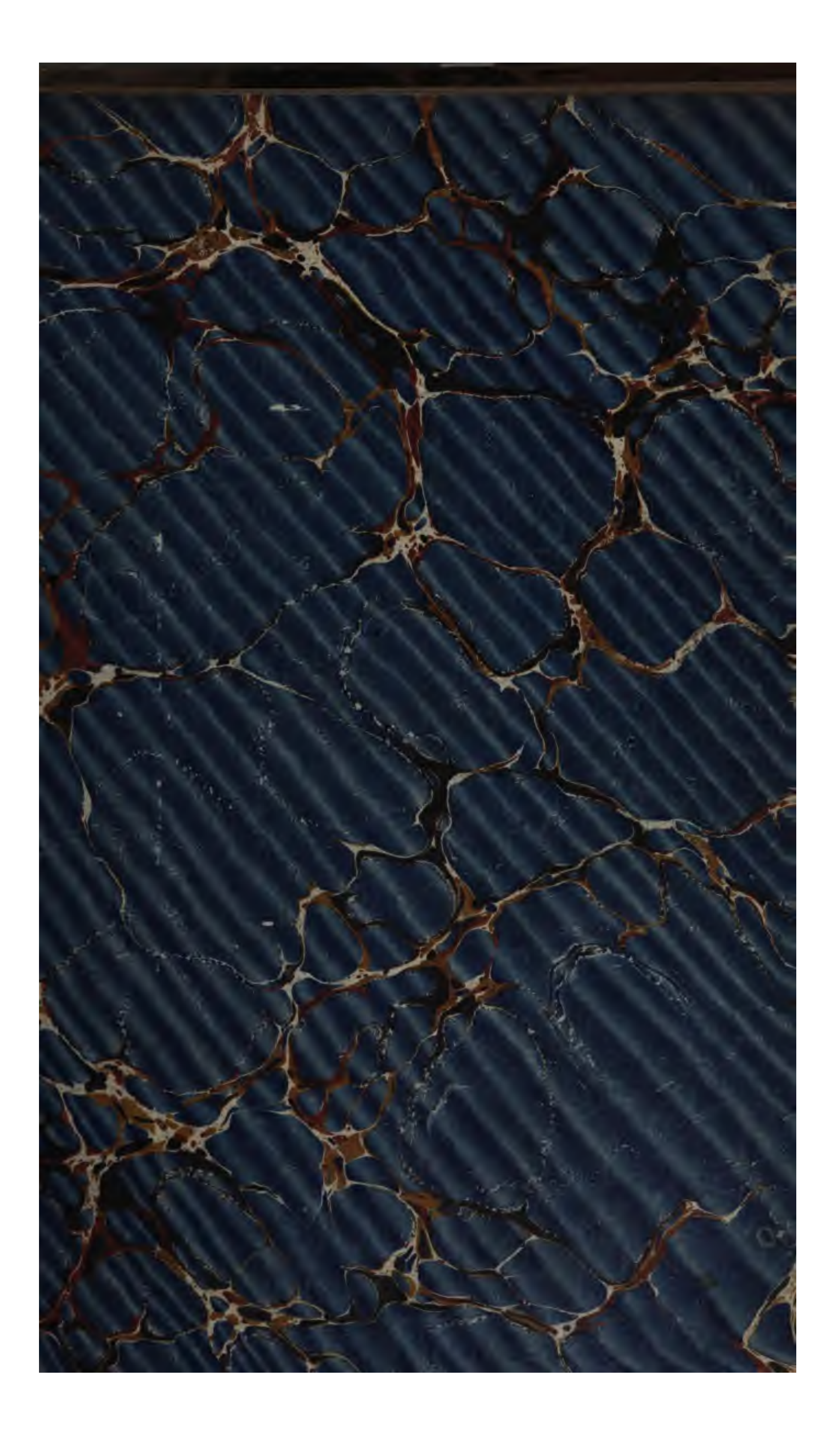



A 410098


SE TAIRE ET FAIRE



IMPRIMERIE DE BEAU, A SAINT GERMAIN-EN-LAYE.

DIEU

L'HOMME ET LE MONDE

CONNUS

PAR LES TROIS PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE,

OU

NOUVELLE ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE POSITIVE

Au point de vue des Sciences dans leurs rapports avec la Théologie.

COURS DE PHYSIQUE SACRÉE

ET DE COSMOGONIE MOSAÏQUE,

Professé à la Sorbonne de 1845 à 1848;

PAR F.-L.-M. MAUPIED,

CHANOINE DE REIMS, DOCTEUR ÈS-SCIENCES, EX-PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE EN SORBONNE,
DIRECTEUR SUPÉRIEUR DE L'INSTITUTION SAINTE-MARIE-DE-GOURIN, ETC., ETC.

TOME II,

Dédié à Mgr Charles-Jean DE LA MOTTE DE BROONS ET DE VAUVERT, Evêque de Vannes.

PARIS,

MAISON MÉQUIGNON JUNIOR,

J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,
Rue des Grands-Augustins, 7.

1851

DÉDICACE.

A

MONSEIGNEUR CHARLES-JEAN DE LA MOTTE DE BROONS ET DE VAUVERT,

Évêque de Vannes.

Monseigneur,

Je ne puis redire assez combien j'ai été soutenu et encouragé par la bienveillance si paternelle dont vous n'avez cessé d'entourer l'école Sainte-Marie-de-Gourin ; vous y mettez le comble en accueillant si gracieusement la dédicace d'un livre destiné, dans ma pensée, à servir de base à un enseignement philosophique vraiment chrétien pour la jeunesse qui nous est confiée sous vos auspices.

Le IXe *décret du concile de Rennes appelle, dans les petits séminaires, l'enseignement des sciences parallèlement à celui des lettres, dans lequel il veut aussi qu'on introduise la lecture des auteurs ecclésiastiques. Or, tel est le plan des études dans l'école Sainte-Marie-de-Gourin, et c'est pour compléter ce plan, pour y mettre un couronnement convenable, que j'ai cédé aux vœux qui m'étaient depuis longtemps manifestés de publier mon Cours à la Sorbonne.*

La première partie de ce Cours est déjà publiée et embrasse les sciences physiques et naturelles dans leurs rapports avec la sainte Écriture et la théologie; en résumant à ce point de vue une partie des études de nos élèves, elle devient la première partie de leur philosophie.

La seconde partie, dont vous voulez bien accepter la dédicace, se fonde sur la première; m'appuyant sans cesse sur la sainte Écriture, sur l'enseignement traditionnel de l'Église, sur la doctrine de ses Pères et de ses grands Docteurs, je me suis efforcé de faire connaître l'homme dans sa sublime nature d'image de Dieu, dans son origine, dans sa fin et ses destinées surnaturelles, dans ses rapports avec son Créateur, avec la création, avec ses semblables et avec la société. Loin de suivre les errements de la fausse philosophie de nos jours, qui a tant égaré les esprits, en faisant de l'homme et de sa seule raison le centre et le point de départ unique de toute vérité, ce qui ne tend à rien moins qu'à faire Dieu à l'image de l'homme, et à établir la raison humaine, seul juge de ses croyances et seul législateur de ses obligations et de ses devoirs, je me suis, au contraire, fermement attaché à la parole de Dieu même, qui nous dit avoir créé l'homme à son image et à sa ressemblance; qui nous assure, dans le second chapitre de la Sagesse, l'avoir créé d'une substance indestructible et l'avoir fait à l'image de sa propre nature; partant de là, et suivant les traces des Pères et des Docteurs de l'Église, c'est en Dieu même, dans sa parole, que j'ai cherché la nature de l'homme, la grandeur de son âme, la valeur de ses puissances et de sa raison, que je me suis bien gardé de détruire, mais que j'ai essayé de montrer assise sur les véritables fondements qui doivent la conduire au vrai, au juste, au bien et au beau.

Après avoir embrassé, à ce point de vue, ce que l'on appelle ordinairement la théodicée et la psychologie, j'ai cru jeter un nouveau jour sur l'une et l'autre en étudiant l'homme dans son être physique et son admirable organisation, à l'exemple de saint Jean Chrysostome, dans ses homélies quadragésimales; de saint Basile, dans son hexaéméron et son homélie sur la na-

ture et la création de l'homme ; du grand Bossuet, dans sa connaissance de Dieu et de soi-même, et de tant d'autres. En ramenant ainsi la science à son vrai but, selon le vœu du concile de Rennes, on est préparé à étudier l'homme dans sa création, dans sa chute, dans sa régénération, et à suivre ainsi toute la divine économie de la rédemption, soit avant, soit après la venue de notre Seigneur Jésus-Christ.

Tel est, Monseigneur, le sommaire de cette seconde partie, qui me paraît répondre au vœu du vénéré concile dont vous avez été le plus vénérable Père, par votre longue milice dans l'épiscopat, et dont nous avons reçu les décrets de vos mains. Sous vos auspices, ce livre portera des fruits de bénédiction parmi la jeunesse qui le recevra avec d'autant plus d'empressement, qu'il lui viendra comme de la main d'un père, qu'elle a appris à aimer et à vénérer.

Daignez donc, Monseigneur, recevoir ce livre que je vous dédie comme une faible marque de l'affection filiale que je vous ai vouée depuis longtemps, et que vous faites croître tous les jours par votre bienveillance pour moi et particulièrement pour l'œuvre de régénération à laquelle la divine Providence m'a appelé sous votre si aimable et si paternelle autorité. Ce sera pour cette œuvre un nouveau gage de vie et de prospérité, qui demeurera pour enraciner dans le bien les jeunes générations qui se succéderont à l'école Sainte-Marie-de-Gourin.

Daignez, Monseigneur, agréer, avec l'expression de ma plus vive reconnaissance, l'hommage de mon profond respect.

De Votre Grandeur

Le très-humble et très-obéissant serviteur,

F.-L.-M. MAUPIED.

Sainte-Marie-de-Gourin, 16 juillet, fête de Notre-Dame-du-Mont-Carmel, 1851.

DIEU,

L'HOMME ET LE MONDE,

CONNUS

PAR LES TROIS PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE.

Cours d'Écriture sainte à la Sorbonne 1846-1847.

DEUXIÈME PARTIE.

ANTHROPOLOGIE SCIENTIFIQUE ET THÉOLOGIQUE.

PREMIÈRE LEÇON.

OUVERTURE DU COURS ET RÉSUMÉ DE CELUI DE L'ANNÉE DERNIÈRE.

Lorsque, l'année dernière, nous inaugurâmes ce cours, le dogme de la création se présenta à nous comme le pivot et le point de départ de toutes les connaissances humaines, comme la pierre de touche de toute philosophie. D'une part, en effet, il contient en germe tous les dogmes de l'enseignement chrétien ; supprimez le dogme de la création du monde par la toute-puissance infinie, tout croule et disparaît dans l'enseignement moral et social. D'autre part, le dogme de la création est en contact avec toutes les sciences humaines qui ne peuvent avoir d'autre objet que les êtres existants ; or, ces sciences ne peuvent véritablement prétendre à se formuler si elles n'arrivent à l'origine des êtres, et si elles ne voient leurs destinées, les fins pour lesquelles ils existent ; cependant ces deux grands points ne peuvent être connus, ni surtout démontrés qu'en acceptant le dogme de la création. Voilà pourquoi tous les systèmes de

philosophie se rangent en deux classes, suivant qu'ils acceptent ou qu'ils repoussent ce grand dogme.

Pour les derniers, en effet, ils doivent nécessairement, dans la position où ils se placent, négliger l'importante question de l'origine du monde et des êtres qu'il renferme; car puisqu'il n'y a pas de cause, le monde n'est pas un effet; mais qui croira que des êtres qui naissent et qui périssent soient éternels? qui croira qu'un monde contingent qui change dans la succession des temps, dont on peut marquer et suivre les développements, n'ait pas commencé? qui croira, enfin, que les lois de ce monde qui ne sont que des résultats, des propriétés de sa substance et de ses formes, aient pu exister sans lui, et présider à son origine et à sa genèse? Ce sont là tout autant de questions qui ne peuvent être résolues par les philosophes qui nient la cause toute-puissante.

Aussi, les plus logiques d'entre eux disent-ils : Ces questions ne doivent pas nous inquiéter; elles sont insolubles par nos moyens d'observation directe et positive. Mais c'est déjà restreindre toute la science humaine à l'observation purement matérielle, et aux faits physiques; c'est effacer d'un mot toute la métaphysique, cette belle partie de la science humaine qui tient aux racines mêmes de l'intelligence; c'est rayer encore la psychologie dont on ne peut séparer la notion de cause; c'est enfin détruire la loi morale qui découle comme une conséquence rigoureuse et nécessaire du dogme de la création. Il ne reste donc plus que des faits sans principe et sans lien, et encore ces faits sont-ils restreints à l'observation grossière.

En niant la finalité des êtres et leurs buts, on s'enlève le seul moyen logique de démonstration; cependant c'est être fidèle à la négation de la création, car si l'on acceptait que les êtres sont créés pour une fin, il faudrait nécessairement admettre une cause. Mais sans but et sans destinée les êtres existants sont nécessairement isolés et indépendants les uns des autres, par conséquent plus de lois générales possibles, plus de généralisation synthétique, et partant plus d'union entre les sciences. Si ce point de départ, destructeur de l'unité scientifique, n'est pas avoué, ni peut-être toujours soupçonné par tous ceux qui s'occupent de l'étude de ce monde, il n'en résulte pas moins du morcellement déplora-

ble qui tend de plus en plus à tuer les sciences en les isolant. Ce serait déjà là un grand mal; mais il est encore plus grand, lorsque cette tendance arrive directement à la destruction du monde moral; or, telle est pourtant la conséquence pratique de cet isolement malheureux. En effet, le mathématicien exclusif, ébloui par les déductions rigoureuses de son hypothèse primitive, ne se souvient plus que ce n'était qu'une hypothèse, et le voilà créant le monde à sa façon, et réglant tout en ses formules, sans être arrêté par les démentis formels que lui donnent chaque jour et les lois de la vie, et toutes les sciences psychologiques et morales; il a fait un monde mathématique et immobile, auquel il ne manque que l'immobilité et la rigueur de sa formule.

Le physicien, ne voulant à son tour tenir compte que de sa science, la pose comme devant donner la solution de tout; il se fait un monde, fort simple à son avis, il en explique quelques causes secondes, et il n'y a plus rien au-delà.

Mais voici le chimiste qui trouve de nouveaux éléments, de nouvelles combinaisons de corps, il les voit s'opérer sous ses yeux, sans en saisir toutefois la loi profonde; peu importe, il combine des gaz, il les liquéfie, les solidifie par la pensée, et le monde qui n'était pas, existe.

Le physicien et le chimiste ont créé un monde sans êtres vivants, sans être libre, pensant et voulant, et pourtant tout est dit. Le botaniste va tout expliquer par les lois de la physiologie végétale; le zoologiste, au contraire, par les lois de l'animalité; enfin les géologues, mettant de côté, et les sciences zoologiques, et les sciences botaniques, et les lois chimiques et physiques, ne tenant surtout aucun compte des lois morales, vont créer des mondes à volonté; le temps ne leur coûte rien, l'Océan obéit à leur parole, les entrailles de la terre se soulèvent au signe de leur tête. Ce serait peu de chose, si chacun, se posant sur le petit coin du canton qu'il a étudié, ne voulait créer le monde d'après ce petit coin; et c'est pourtant là ce qui arrive.

En présence de tels chaos et d'une pareille divergence, quelle unité peut-il exister dans la science? Aucune. Mais la conclusion effrayante, c'est que toutes ces tendances s'accordent, sans le vouloir et sans le savoir, j'y consens, à édifier le monde physi-

que aux dépens du monde moral, à créer la terre pour tuer l'humanité qui ne vit que pour la loi morale.

Pour nous qui avons reçu de l'auteur de la société humaine la mission de représenter sa loi morale et de la défendre, nous ne nous payons pas si facilement de mots; nous ne pouvons laisser construire le monde matériel sur les ruines du monde intellectuel et moral pour lequel il est fait. Mais aussi nous ne voulons pas la destruction du monde physique, parce qu'il n'y aurait plus de lieu pour l'habitation de l'homme. Hommes d'unité et de principes, tout se tient, s'enchaîne et s'harmonie pour nous; le monde physique est lié dans toutes ses parties au monde intellectuel et moral; toutes les questions importantes dont les sciences humaines peuvent s'occuper rayonnent dans l'un et dans l'autre, et ne peuvent être démonstrativement résolues que par les lois de l'un et de l'autre.

C'est de ce point de vue synthétique que nous sommes partis l'année dernière pour étudier le monde dans son origine et ses harmonies. Voilà pourquoi nous n'avons pas, comme tant d'autres, abordé les questions géologiques seules et isolées de toutes les autres connaissances scientifiques nécessaires à leur solution. Mais convaincus, au contraire, que l'on ne peut rien résoudre en géologie, sans le secours des connaissances physiques, chimiques, botaniques et zoologiques, suffisantes, nous avons accepté l'ordre logique de Moïse, qui nous initiait pas à pas dans toutes les lois et les harmonies de ce monde, qui devront à leur tour nous servir de principes pour aller plus loin. Toujours fidèles à l'unité, nous nous sommes appliqués à découvrir l'enchaînement harmonieux de toutes les sciences, calqué sur les rapports de tous les êtres les uns avec les autres. C'est toujours dans les mêmes principes et pour les mêmes raisons que nous essaierons cette année d'aborder la création de l'homme, que nous considérerons non plus simplement comme la mesure de nos connaissances, mais en lui-même, dans son être physique, intellectuel et moral, et, par suite, dans ses rapports avec le monde et les êtres créés pour lui et dans ses rapports avec son Créateur. Il sera l'objet de notre étude.

LEÇON II.

CRÉATION DE L'HOMME. — EXISTENCE ET NATURE DE L'AME.

Nous avons parcouru la création matérielle dans tous ses degrés; partout nous avons rencontré le même ordre admirable et les mêmes lois harmoniques. La terre est créée la première, parce qu'elle est, dans la conception du Créateur, le point central, le lieu où tous ses grands desseins doivent s'accomplir; parce qu'elle est l'habitation de tous les êtres organisés qui composent ce monde. La lumière est créée le premier jour, pour préparer la terre, les eaux et l'atmosphère, et rendre enfin ce séjour propre à recevoir ses hôtes; elle est encore créée en ce jour, parce qu'elle est nécessaire aux astres et à tous les êtres de l'univers; sur la terre suffisamment préparée, sont créés les végétaux qui se mettent en rapport avec la terre et les eaux, avec la lumière et l'atmosphère, et préparent la nourriture des animaux. Les astres viennent le quatrième jour donner à la terre son mouvement continuel, nécessaire à la vie; à la lumière, ce même mouvement qui doit perpétuer tous les phénomènes de jour et de nuit, de chaleur et d'électricité dans le monde, et achever de préparer aux animaux toutes les circonstances sans lesquelles ils ne pourraient vivre. Enfin les animaux sont créés, comme tout le reste, suivant un plan harmonique qui les coordonne avec l'ensemble. Le trône est préparé; le temple est achevé; mais le roi, le pontife n'y est pas encore. Tout a été fait pour lui; la terre, l'eau et la lumière pour les végétaux; les végétaux et les astres pour les animaux, et tout pour l'homme. C'est là leur fin et leur destinée; la science nous l'a prouvé, et l'écrivain sacré nous l'avait dit avant elle. « Voilà que je vous ai donné toutes les plantes répandues sur la surface de la terre, et qui portent leur semence, et tous les arbres fruitiers qui ont leur germe en eux-mêmes,

pour servir à votre nourriture, et à tous les animaux de la terre, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui vit et se meut sur la terre, pour qu'ils aient de quoi se nourrir (1). »

Nous voilà donc arrivés à ce chef-d'œuvre, terme final de la création, pour l'usage duquel tout a été fait, et qui seul, comme la clef de voûte de l'univers, peut nous donner l'intelligence et la raison du reste. Sans l'homme, la création est inutile; avec lui tout s'explique, et il est lui-même expliqué par tout ce qui l'entoure. Ce sont de graves et importantes questions qu'il nous reste à étudier, puisqu'elles doivent achever de nous initier à l'admirable conception du Créateur. Qu'est-ce que l'homme? quelle est sa destinée? quelle est sa fin? le texte sacré va nous répondre à toutes ces questions. « Dieu dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux, et sur toute la terre, et sur tout animal rampant qui se meut sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image, et il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle. Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez-vous; remplissez la terre et vous l'assujettissez; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre... Le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre; il répandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme eut une âme vivante... Et le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui un aide semblable à lui. Le Seigneur Dieu, après avoir formé de la terre tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel, les fit venir devant Adam, afin qu'il vît comment il les nommerait; et tout nom en effet qu'Adam a donné à chaque être vivant, est son nom même. Adam donna donc leurs noms aux animaux domestiques, aux oiseaux du ciel et aux bêtes sauvages; mais il n'avait point trouvé d'aide qui fût semblable à lui. Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil, et pendant qu'il dormait, il prit une de ses côtes et la remplaça par de la chair. Le Seigneur Dieu forma de cette côte qu'il avait tirée du corps de l'homme, une femme, et la mena devant lui.

(1) Gen. I, 29, 30.

Et Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair ! elle s'appellera *Virago*, parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une même chair (1). »

La première vérité contenue dans le divin texte, c'est que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; or, Dieu est un esprit, un être incorporel : l'homme donc aussi est un esprit, mais un esprit qui, tout incorporel qu'il est, est cependant uni à un corps, par lequel il doit se mettre en rapport avec le monde physique qui lui est donné et soumis ; voilà pour la puissance intelligente de l'homme ; mais de plus le texte nous le montre encore comme un être moral, capable de bien et de mal, voilà pour sa volonté. Il suit donc du texte de Moïse que l'homme n'est point un animal ; en effet, il le sépare de la création des animaux d'une manière bien plus énergique, qu'il n'a séparé les animaux des végétaux. Dès-lors le texte enseigne formellement que l'homme ne forme point plusieurs espèces comme les animaux, mais qu'il est une espèce unique en son genre, puisqu'il n'y a qu'un homme et une femme de créés et que d'eux sont sortis tous les hommes. Enfin une dernière vérité renfermée dans le texte, c'est que l'homme est créé pour être social, et que par conséquent la société humaine est la dernière œuvre de la création. De là suit que l'homme est nécessairement religieux, et que la seule vraie religion lui a été révélée, puisqu'elle est une conséquence de la conception du Créateur, en même temps qu'elle la résume. Telles sont les vérités que nous devons étudier scientifiquement.

Pour suivre l'ordre logique du texte sacré nous avons d'abord à démontrer l'existence de l'âme humaine, avant d'étudier sa nature et ses attributs.

Il s'est rencontré des hommes qui ont nié que Moïse parlât de l'existence et de la création de l'âme humaine ; ils ont prouvé par là qu'ils ne savaient pas lire ! Moïse rapporte en effet la création de l'homme dans des termes si clairs et si explicites qu'ils ne donnent lieu à aucun doute ; l'homme est créé *à l'i-*

(1) Gen. I et II.

mage et à la ressemblance de Dieu; or, Dieu est esprit et ne peut avoir son image et sa ressemblance dans la matière. C'est donc uniquement par son âme spirituelle que l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Les animaux sont des êtres purement matériels; ils ont tous été formés de la terre, *formatis de humo cunctis animantibus terræ;* ils sont vivants, ayant le principe de vie, l'*animam viventem*, dans leur corps même, et au même instant que leur corps est formé, mais ils n'ont point l'*âme* distincte du corps. L'homme, au contraire, est bien tiré, pour sa partie physique, de la terre comme les animaux; mais, de plus, Dieu a inspiré sur sa face le *spiraculum vitæ;* il lui a donné une âme. Cette grande et importante vérité ressort de la manière même dont l'homme a été créé, comparativement au mode de création des animaux. Un seul acte produit les animaux; mais Dieu, par un premier acte, forme l'homme corporel du limon de la terre; et, par un second acte, il envoie d'en haut, de son souffle, l'âme humaine. C'est ce qui fait que le texte sacré met une différence en parlant du principe de vie donné à l'homme et de la vie des animaux; quand il dit que les animaux sont faits *in animam viventem*, l'original emploie l'expression *nephesch haiah*, qui veut dire souffle, respiration, *vie;* mais, en parlant de l'homme, le même original dit que Dieu souffla sur lui le *nischemat haïim*, le souffle des vies, ou mieux l'*âme* des vies. L'expression *nephesch* est employée trois fois dans les deux premiers chapitres de la Genèse, et toujours en parlant des animaux, toujours aussi avec le mot *haiah* au singulier; au contraire, le mot *nischemat* n'est employé qu'une fois, en parlant de l'homme, et il est joint au mot *haiah*, employé au pluriel *haiim*, comme si l'écrivain sacré avait voulu dire l'*âme des vies;* l'homme, en effet, participe, dans son corps, de la vie végétative et de la vie animale; mais l'*âme* domine et régit ces deux vies, puisque c'est par elle que l'homme devient *le nephesch haiah*, être animé. Le mot *nephesch* reparaît ici pour la quatrième fois, mais comme étant une dépendance, le résultat, l'effet du *nischemat*. Il y a donc, d'après le texte même, une grande différence entre la vie des animaux, qui est tout organique, et celle de l'homme, qui est de plus intellectuelle et spirituelle; l'homme seul a un *nis-*

chemat, une âme, et ce *nischemat*, cette âme vient de Dieu et non de la terre comme le *nephesch*, la vie des animaux. Cette seule observation prouve, contre les esprits légers et superficiels, que Moïse a parfaitement distingué l'âme humaine dans la création.

Les erreurs grossières qui ont été avancées sur ce point capital, ont leurs racines dans l'ignorance de la véritable signification du mot latin *anima* et du mot chrétien *âme*. Ces deux mots ne sont nullement la traduction l'un de l'autre. Les Grecs, comme les Hébreux, avaient distingué les êtres organisés des corps bruts, par la respiration, signe caractéristique de la vie; ils avaient dit *psychia* pour les êtres vivants, qui respirent et que les Hébreux appellent *nephesch*, et ils avaient dit *apsychia* pour ceux qui ne sont pas doués de la vie. Parmi les premiers, Aristote comprend les végétaux, les animaux et l'homme, et il distingue la vie végétative, la vie nutritive, la vie sensitive et la vie intellective. Les végétaux, dit-il encore, ont les deux premières vies; les animaux ont les deux premières et de plus la vie sensitive. L'homme possède toutes ces vies et de plus la vie intellective; et il distingue l'homme des animaux, en le définissant par son caractère le plus élevé : *Homo est animal capax scientiæ*, « l'homme est l'être animé capable de science. » Tel est, en quelques mots, tout le fond du traité physiologique d'Aristote sur la vie (περὶ ψυχῆς *De anima*) qu'on a intitulé très-mal à propos, *De l'âme*. Il suit donc de là qu'Aristote n'a jamais pensé à traiter spécialement de l'âme dans son livre de l'âme, qu'il faut traduire : *De la vie*.

Les Latins, qui ont emprunté leur science aux Grecs, ont aussi défini la vie par ce qu'elle a de plus caractéristique, la respiration; mais le mot qu'ils ont employé a été tiré d'un autre radical, qui a, du reste, la même signification que celui des Hébreux et des Grecs; ἄνεμος, vent, souffle, est devenu par la terminaison latine *animus*, vent, souffle animé; d'*animus* les Latins ont fait *anima*, vie. Le Christianisme, en apportant la lumière en ce monde, en précisant et développant toute vérité, ne fit pourtant pas immédiatement de nouvelles langues; il éleva seulement la signification de plusieurs mots à une sublimité qu'ils n'avaient point : le mot *anima* ne signifia plus sim-

plement la vie, il signifia le principe qui fait de l'homme un être distinct des animaux, un être intelligent et moral, et par suite immortel. Quand, plus tard, sous la féconde influence du Christianisme, naquirent des sociétés chrétiennes; l'esprit humain, trop avancé pour pouvoir se servir des langues dans lesquelles il avait bégayé les pensées de son enfance, se forma de leurs débris des langues plus viriles et plus puissantes, parce qu'elles étaient chrétiennes. Ces langues déterminèrent nettement la signification des mots et en créèrent de nouveaux; le mot *anima* fut contracté dans le mot âme, qui n'a plus la signification de vie, mais qui ne peut s'appliquer qu'au principe immortel et ne répond qu'au *nischemah* de Moïse. Ainsi, aux deux grandes époques de sa création et de sa rédemption, le principe immortel de l'homme, ce qui le fait véritablement homme, reçoit un nom propre et distinctif; l'expression *nischemah* de la création n'est traduite que par le mot *âme* de la rédemption.

Le récit de la création de l'homme, dont le corps est formé du limon de la terre et dont l'âme vient d'en haut, le contexte et la véritable étymologie des mots nous prouvent donc de la manière la plus évidente que l'homme n'est pas un animal, mais qu'il a une âme, principe de sa vie intellectuelle et morale. A un être intelligent, il fallait bien un but, une fin; or, c'est ce qu'enseigne Moïse; l'homme est créé *pour dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux et sur toute la terre, et sur tout animal qui se meut sur la terre; la terre lui est soumise et il lui est commandé de se l'assujettir.* Or, il ne remplira pas cette destinée par sa force physique; le lion et une foule d'animaux sont plus forts que lui; il ne peut poser des digues à la mer, et les montagnes de la terre sont, pour ses seules forces physiques, inébranlables. Il faut donc chercher la puissance de l'homme dans son intelligence; par elle, il vient à bout de tous les êtres; il les observe, en étudie les lois et en tire des applications pour son utilité non-seulement individuelle, mais encore sociale. L'homme est donc le dominateur de ce monde par sa seule puissance intellectuelle, et Adam commence à la mettre en exercice en passant en revue tous les animaux, auxquels il donne des noms convenables.

C'est le premier acte, et, en quelque sorte, la prise de possession de la souveraineté et du domaine que Dieu venait de lui accorder sur eux; c'est en même temps le premier usage du langage que Dieu n'a donné qu'à l'homme pour être la base de sa société et de toutes ses connaissances.

Enfin, le texte sacré nous enseigne encore que l'homme est un être moral, à l'exclusion de tous les animaux. Il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu; or, Dieu est l'être libre et bon par excellence; donc, l'homme, son image, est aussi libre et créé pour le bien. Il est libre, capable par conséquent de faire le bien ou le mal, et, dès-lors, soumis à l'éternelle justice dont il reçoit dès le principe une connaissance directe et explicite. Moïse nous montre, en effet, Dieu mettant en activité la moralité de l'homme, en lui donnant plusieurs commandements : 1° celui de présider à tous les êtres vivants et à la terre, comme en étant le roi et le pontife; 2° celui de les soumettre et de les gouverner, comme étant le lieutenant du Créateur, puisqu'il est fait à son image; 3° celui de les étudier et de les connaître, puisqu'il les lui amène pour les nommer, ce qui est le premier et tout à la fois le plus haut terme d'une science, nommer les êtres d'une manière convenable, et par suite s'élever à la connaissance de Dieu et à son adoration; 4° le commandement de se multiplier et de remplir la terre, parce qu'elle est destinée pour lui, et que, de tous les points, une louange doit s'élever au Créateur; 5° celui de croître, non-seulement au physique, mais encore au moral et dans son esprit, ce qui fait de l'homme un être perfectible. C'étaient là les lois de sa nature, et qu'il devait observer presque naturellement; mais une loi d'épreuve lui est donnée, loi qui, en lui apprenant sa destinée surnaturelle, devait mettre sa liberté d'être moral dans son complet exercice et lui faire plus fortement sentir qu'il dépendait de Dieu et de sa justice éternelle et souveraine : c'est la défense de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, sous peine de mourir. Voilà donc, dans le texte même, les preuves les plus évidentes de la nature spirituelle et morale de l'homme. Que penser maintenant des lecteurs légers qui ne savent ni peser la valeur des termes, ni comprendre la puissance d'un principe, et qui osent pourtant

s'aventurer à dire que Moïse ne parle point de l'âme humaine. Sans doute, Moïse n'a pas dit comme ils diraient; mais, en envisageant l'homme dans ses triples rapports d'être physique, intelligent et moral, n'a-t-il pas fait plus qu'ils ne pouvaient demander, puisque non-seulement il suppose, mais, bien plus, qu'il montre en exercice de la manière la plus explicite la nature de l'homme sous ces trois rapports.

Il suit du texte de Moïse que l'homme n'est point un animal; en effet, s'il l'eût considéré comme tel, il l'eût rangé dans leur création, et il eût dit : « Dieu créa les poissons, les oiseaux, les animaux et l'homme. » Mais, au contraire, quand les animaux sont créés, Dieu suspend son action, comme pour se consulter lui-même, chose qu'il n'avait point encore faite; il ne dit pas comme il avait dit auparavant des animaux : *Que la terre produise l'homme;* il semble faire un plus grand effort de puissance : *faisons l'homme;* c'est Dieu lui-même qui le fait à son image. Il forme d'abord un corps du limon de la terre; mais ce corps est sans vie; tandis que les animaux sont vivants en même temps que produits, l'homme ne devient vivant que par le souffle de Dieu même. En outre, chaque grand degré de la conception du Créateur a été exécuté séparément; il a fait la terre, puis la lumière, l'atmosphère; ensuite il produit les végétaux, crée les astres, et en dernier lieu les animaux, enfin, il rentre en lui-même pour mettre le terme à son œuvre en créant l'homme à son image; il tire d'abord l'homme physique de la matière, et ensuite il produit de son souffle même l'être spirituel, l'âme. L'homme n'est donc point un animal; il est le nœud du monde et de Dieu, *nexus Dei et mundi;* il est le point où la matière et l'esprit s'unissent, pour ne faire qu'un seul être, un esprit incarné, l'homme enfin; il est le passage mystérieux du fini à l'infini; car, fini dans son commencement, il est immortel dans sa durée; borné dans sa nature, il n'a pour bornes, dans ses destinées, que l'infini à parcourir; il est donc la clef de voûte du monde entier. Le monde physique a été créé pour lui, et lui-même est fait pour Dieu. Ainsi, tout s'explique, et nous comprenons enfin quelque chose aux admirables desseins du Créateur.

Voilà donc *à priori* ce que nous enseigne la parole de Dieu

sur l'origine, la nature et la destinée de l'homme; ces mêmes vérités vont ressortir de l'enseignement de la science. Nous ne reviendrons pas sur tous les développements que nous avons déjà donnés dans ce cours pour prouver que tout convergeait vers l'homme comme cause finale des autres êtres, nous ne ferons que compléter ces premiers aperçus. La terre est faite, il est vrai, pour l'habitation des végétaux et des animaux; mais si les végétaux et les animaux sont faits pour l'homme, il s'ensuit que la terre n'est pour eux qu'à cause de l'homme, ils sont une dépendance et un complément de son habitation. N'est-ce pas l'homme, en effet, qui domine la terre? Il y puise tous les matériaux nécessaires à ses arts et à son commerce, un des liens les plus puissants de la société. Tout sur la terre est calculé pour donner à l'homme une domination plus facile; il peut en modifier la surface et la rendre toujours habitable; il tire de son sein des remèdes, et de nouveaux instruments pour son intelligence. A qui d'entre les animaux tant de puissance a-t-elle été donnée sur cette terre? Qui d'entre eux sait la mesurer et la peser par un calcul tout intellectuel? Qui peut calculer les lois de ses mouvements, abaisser ses montagnes, arrêter le cours de ses fleuves, traverser ses mers, et transporter d'un pôle à l'autre des êtres qu'ils ne virent jamais? Qui peut contraindre son sol à produire plus abondamment ce qu'il ne produisait qu'en petite quantité, ou même ce qu'il se refusait à produire? Quel autre que l'homme peut exercer un tel empire sur la terre? La terre appartient donc à son intelligence, elle est sa possession légitime, il la tient de l'Éternel, son père, qui l'a créée pour lui.

La terre sans les végétaux eût été inutile à l'homme, ils lui ont été donnés pour être sa nourriture et celle des animaux. Mais les animaux n'y trouvent que la pâture, l'homme, au contraire, trouve dans le règne végétal d'autres éléments de sa vie sociale. Combien de végétaux seraient inutiles si l'homme n'existait pas? Nécessaires à son habitation, à son commerce, à ses plaisirs, à sa santé, il a reçu sur eux une puissance telle, qu'il peut en modifier les espèces presqu'à l'infini; il peut même, contrariant les lois ordinaires de la nature, changer leur habitation, en préparant pour eux, comme il le fait pour lui-

même, toutes les circonstances nécessaires à leur existence. Les végétaux sont donc encore la possession de l'homme; sans lui ils n'ont plus de but. A l'occasion des astres nous avons prouvé qu'ils étaient aussi faits pour l'homme, et nous n'y revenons pas.

Les animaux enfin ont-ils un autre but que tout le reste? existent-ils pour eux-mêmes? Qui oserait croire qu'un Dieu infiniment sage, infiniment puissant, se serait proposé pour but des êtres passagers et périssables, qui s'ignorent eux-mêmes et dont l'existence n'a aucune proportion avec la fin qu'une intelligence infinie doit se proposer nécessairement? Non, la sagesse humaine défend d'accuser la sagesse divine. L'homme est le maître des animaux comme de tout le reste; sa main est levée sur tout, et tous reconnaissent la puissance de ce sceptre de la raison. Si les végétaux sont nécessaires aux animaux, les animaux sont aussi utiles, pour ne pas dire nécessaires, aux végétaux; les animaux sont aussi nécessaires les uns aux autres; mais l'homme seul embrasse toutes les fins des animaux, ils servent à sa vie physique, sont les instruments de sa domination sur la terre, les éléments de sa vie intellectuelle et de sa vie sociale. Tout a donc été fait pour l'homme, qui doit tous les jours s'écrier avec le Prophète : « Qu'est-ce que l'homme pour que vous vous souveniez de lui, ô Dieu!... vous l'avez établi sur les œuvres de vos mains. Vous avez tout soumis à sa puissance; les brebis et les bœufs, et les animaux des champs; les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, qui parcourent les sentiers des eaux. Seigneur, notre maître, que votre nom est admirable dans toute la terre (1)! »

L'homme est donc quelque chose de bien grand dans la création! il est la cause finale de tous les êtres matériels; mais, non pas dans son être physique. En effet, tous les rapports des végétaux, des animaux, et les rapports des animaux entre eux sont régis par leur organisation même et ne sortent pas des faits physiologiques et matériels. Les rapports de l'homme avec tous ces êtres s'élèvent bien plus haut, et cessent d'être fondés sur son organisation. Il y a donc en lui quelque chose de plus. Le monde étant l'œuvre d'une intelligence qui a voulu par là se

(1) Ps. VIII, 5-10.

faire connaître, il fallait bien une autre intelligence capable de comprendre. Une intelligence humaine qui imprime sa pensée sur les feuillets d'un livre, n'a d'autre but que de se faire connaître à des intelligences qui lui ressemblent, et de les amener à penser comme elle, et à marcher dans les mêmes voies. L'intelligence s'imprime dans un livre pour y être lue. L'univers est le livre de l'intelligence divine, et, en s'imprimant sur les pages de ce livre, Dieu devait nécessairement le faire pour une intelligence; or, l'intelligence humaine lit dans cet univers, puisqu'elle peut en mesurer les lois, en connaître l'harmonie, en apercevoir le plan, la conception, dans l'ensemble comme dans les détails. Donc, l'univers est la preuve démonstrative de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine. Bien qu'inférieur en puissance musculaire au tigre, au lion, à l'éléphant, etc., l'homme domine et maîtrise tous les animaux par sa puissance intellectuelle qui sait trouver dans le sein de la terre des matériaux qu'elle façonne à son gré et qui multiplient sa puissance physique. Par l'éducation il adoucit les animaux les plus cruels et les soumet à la domesticité de son empire. La griffe de l'animal carnassier a plus de puissance offensive et défensive que la main de l'homme; mais cette main même, évidemment faite pour son intelligence et dirigée par elle, se donne des armes bien plus puissantes que toutes celles que la nature physique fournit aux animaux. Par sa main l'homme se bâtit des maisons et des palais, où se trouvent réunies toutes les richesses de l'univers; par sa main il dompte le cheval et court avec lui plus rapidement que le lièvre, il atteint l'oiseau qu'un vol rapide emporte dans la profondeur des airs, il va chercher au fond des mers le monstre marin comme le petit poisson. La main de l'homme est le sceptre que l'intelligence porte levé sur l'univers pour le gouverner.

Le goût et l'odorat guident les animaux dans le choix de leur nourriture; ils sont sous ce rapport bien au-dessus de l'homme, physiquement parlant. Mais son intelligence vient encore ici le placer incomparablement au-dessus d'eux; ce que ses sens ne peuvent faire par eux-mêmes, son intelligence le fait; c'est elle qui analyse et étudie les propriétés nuisibles ou utiles de toutes les substances possibles; c'est elle qui sait tellement

choisir, varier et combiner tous les éléments de la nourriture corporelle, qu'il n'y a presque pas une substance qu'elle ne puisse utiliser, soit directement, en la prenant telle que la nature la lui fournit; soit indirectement, en la préparant ou en la transformant dans la chair des animaux dont il se nourrit.

L'œil de l'homme est encore plus imparfait que celui d'une foule d'animaux; l'oiseau, par exemple, voit infiniment plus juste et plus loin que l'homme, son organisation est plus complète sous ce rapport, que celle de l'homme; et pourtant l'intelligence humaine sait disposer son œil de la manière la plus convenable pour en tirer tout le parti possible; elle sait accroître le champ de sa vision, en multipliant ses organes naturels par des organes artificiels qui lui permettent de plonger dans la profondeur infinie des cieux, et d'y découvrir des merveilles que l'oiseau même ne soupçonne pas, de descendre ensuite dans le monde microscopique pour y admirer de nouveaux prodiges. Bien des animaux voient mieux pendant la nuit que pendant le jour; un assez grand nombre même n'ont qu'une vision nocturne. L'œil humain est fait pour le jour; mais quand la lumière créée fait place aux ténèbres de la nuit qui appellent au repos, l'intelligence humaine sait la remplacer par une lumière qu'elle multiplie, tempère et prolonge à son gré. Ainsi, l'œil de l'homme perfectionné par son intelligence réunit tous les avantages dont les animaux, quoique plus parfaits organiquement, ne peuvent jouir qu'en partie.

L'ouïe est infiniment plus exquise et plus fine chez les animaux timides, qui en avaient besoin pour les avertir du danger et les diriger dans leur fuite, que chez l'homme; mais l'homme encore peut en multiplier la puissance et en soulager les infirmités. Nous touchons ici à tout ce qu'il y a de plus élevé dans la matière organisée; l'ouïe est véritablement le sens social de l'intelligence, c'est sur ce sens qu'est basée la parole, que sont fondées toutes les relations intellectuelles et sociales.

Tout, donc, dans l'organisation humaine, comparée à l'organisation animale, prouve de la manière la plus évidente que l'homme ne domine le monde que par son intelligence, et nullement par son organisation. Sans une intelligence le corps humain serait l'être le plus malheureux, le plus anormal qui

puisse exister. L'homme n'a, en effet, ni l'instinct physique des animaux, ni leur puissance organique offensive et défensive; son corps faible et débile n'a par lui-même aucun tégument protecteur. Tous ces défauts, s'ils sont des défauts réels et non pas des avantages sous le rapport intellectuel, sont inhérents à son organisation; d'où il faut conclure que les qualités qui les corrigent si admirablement ne sont point organiques, et que le corps humain n'est si faible et si défectueux en apparence que parce qu'il devait être uni à une intelligence dans laquelle résiderait toute sa supériorité.

Tandis que dans les animaux tout est calculé pour servir à leur propagation, à leur nourriture et à leur défense, le corps humain n'est fait que dans la prévision d'une intelligence qui devait utiliser et élever toute cette organisation, laquelle serait une anomalie et un malheur sans elle.

L'intelligence n'est donc pas le résultat des organes; ce sont, en effet, les mêmes éléments chimiques, les mêmes matériaux anatomiques, la même disposition de ces matériaux, qui composent les organes de l'homme et ceux des animaux. Les animaux cependant n'ont aucun des avantages intellectuels de l'homme; où serait donc la raison qui donnerait au corps humain son immense supériorité sur celui des animaux? La forme même et la disposition des organes et des membres humains sont beaucoup plus désavantageuses, matériellement parlant, que celles des organes et des membres des animaux complétement dirigées à leur avantage physique. Que d'hommes assez peu estimés et compris d'eux-mêmes, ont désiré les ailes de l'oiseau, la force du lion et les instincts des animaux! Dira-t-on, enfin, que c'est le cerveau de l'homme qui produit son intelligence, et qui, par suite, a nécessité toute l'économie de son organisation? Mais le cerveau de l'homme est composé de la même substance que celui des animaux, il est organisé de la même manière, sauf qu'il est beaucoup plus développé dans certaines parties. Cependant ce développement n'est que proportionnel; somme toute, ce n'est donc pas lui qui fait l'homme intelligent, car il faudrait dire aussi que les animaux qui ont une plus grande masse absolue de cerveau, sont plus intelligents que lui. Si, au contraire, c'est le développement relatif du

cerveau qui donne à l'homme sa supériorité intellectuelle, il faut en conclure que les animaux, qui auront un cerveau relativement plus développé que d'autres, leur seront aussi supérieurs en intelligence. Ainsi, pour employer le langage des phrénologues, l'organe cérébral de l'esprit de saillie, de la métaphysique, de la philosophie, de la science, des arts, existe chez le mouton; il existe aussi chez le bœuf, l'âne et la chèvre. L'organe de la théosophie se trouve très-développé, aussi bien et même mieux dessiné chez le mouton que chez l'homme; cet herbivore possède aussi l'organe du courage et de l'instinct carnassier très-développé. Le chien, qui paraît si intelligent, possède un cerveau beaucoup moins développé que le mouton, surtout dans la partie antérieure. Ces animaux devraient par conséquent être des plus intelligents, et cependant les faits prouvent le contraire. Le cerveau, pas plus que les autres organes, n'est donc la cause de l'intelligence de l'homme, mais il est fait comme tout le reste pour servir l'intelligence dont il est le *substratum* matériel.

Le grand vice des études fausses qui ont été faites sur l'homme, c'est de l'avoir sorti de sa véritable nature; et, dès-lors, il n'est plus étonnant que l'on soit arrivé à des conséquences absurdes. Si l'homme, en effet, est un être physique, il est avant tout un être intellectuel et moral. De l'intelligence sort nécessairement la moralité; une intelligence est un être essentiellement actif et libre, par opposition à la matière et aux êtres corporels qui sont purement passifs et soumis à des lois qui nécessitent tous leurs actes. En effet, la sensibilité, qui est le grand caractère de l'animalité, parce que c'est par elle que les animaux sont animaux, n'est pas autre chose que la faculté d'être impressionné par tous les agents extérieurs à l'animal, et par ses besoins qui sont des lois fixes; l'animal n'agit jamais que par suite de ses impressions. Il n'en est pas de même des intelligences; n'étant point matérielles, elles ne peuvent être soumises aux lois de la matière. Commandant à toutes les exigences de son organisation et de son corps, l'homme peut se refuser la nourriture, quand il en a le plus pressant besoin; se priver du sommeil, chose plus difficile, au moins pendant un certain temps; s'abstenir de tous les plaisirs corporels, ou

s'y livrer avec excès jusqu'à détruire son être; toutes choses que ne peuvent les animaux, toujours entraînés par la loi organique. L'homme a toute puissance sur son organisation, au point qu'en abusant de cette puissance, il peut détruire son corps. C'est une loi, pour tout être organisé, de chercher son bien-être propre, sa conservation et ses jouissances, tellement que chez tous les animaux, les sentiments de la maternité, les plus élevés, ne tardent pas, quand le besoin est passé, à être effacés par cette loi du bien-être individuel. Dans l'homme, au contraire, cette loi est dominée par la loi plus puissante du sacrifice de l'individu à la famille, de l'individu et de la famille à la société. On peut découvrir aussi quelque apparence de sacrifice de l'individu animal à l'homme; mais, dans ce cas, ce n'est plus le fait de l'organisme, c'est le résultat de l'intelligence humaine, qui a reçu puissance sur toute la matière; en preuve, c'est qu'abandonné à lui-même, l'animal ne sort jamais de la loi de son bien-être individuel; et même quand il paraît en sortir, sous une influence étrangère, il n'est que plus fortement dominé par elle. L'homme seul est donc un être essentiellement libre et actif par lui-même; puisqu'au contraire de l'animal, qui n'agit que sous l'empire de ses besoins ou des impressions reçues, l'homme agit et contre les impressions reçues et contre ses besoins mêmes; le principe de son action n'est donc ni dans les êtres créés étrangers à lui, ni dans son organisme; il est dans son intelligence. Par cela même que les animaux sont nécessités, ils ne sont capables ni de bien ni de mal. L'homme, au contraire, comprend et le juste et l'injuste, il peut et le bien et le mal, vivre ou mourir, tout absorber en lui-même ou se sacrifier, connaître Dieu et lui rendre gloire, ou rapporter tout à soi-même; et c'est cette puissance de liberté qui constitue l'homme moral ou religieux, ce qui est la même chose.

Ainsi, la comparaison de l'homme avec les animaux démontre de la manière la plus évidente que l'homme n'est point un animal, et qu'il ne tire point, par conséquent, comme les matérialistes le prétendent, son origine d'un animal perfectionné par les forces et les lois de la nature. Pour mieux connaître encore l'âme humaine et montrer qu'elle est immaté-

rielle, nous devons l'étudier dans ses phénomènes et ses opérations intellectuelles.

LEÇON III.

SPIRITUALITÉ DE L'AME.

De même que nous ne pouvons juger de l'existence, de la nature et de la substance des corps que par leurs propriétés et par les phénomènes physiques, de même aussi les phénomènes intellectuels, les attributs de l'âme nous en démontrent l'existence et la nature. La vérité et la force de ce raisonnement reposent sur cet axiome éternel, que tout effet, tout acte est nécessairement proportionnel à sa cause. Or, les opérations purement intellectuelles, les perceptions des lois d'ordre, d'harmonie, les idées de cause, d'être, de justice, etc.; en un mot, toutes les idées primitives qui servent de base à nos raisonnements, et nos raisonnements eux-mêmes, ne peuvent tirer leur origine des sens et des organes; ils exigent nécessairement comme cause un principe immatériel et pensant. Sans doute, les opérations de notre âme exigent, dans son état actuel, le secours des sens et des organes, sans qu'on puisse toutefois en conclure qu'ils en soient la cause, pas plus que le pinceau dans la main du peintre n'est le génie qui fait revêtir à la toile des formes mille fois plus sublimes que la nature ne les présente à l'œil. On peut dire, en effet, qu'il existe entre nos sens et les phénomènes naturels, une relation presque mécanique, qui se prolonge jusqu'au cerveau, mais au-delà il n'y a plus rien de proportionnel entre des causes physiques et des phénomènes intellectuels, qui ne peuvent être produits que par une cause qui n'est pas dans la matière.

Les physiologistes ont divisé les fonctions organiques en trois classes : 1° les fonctions de nutrition; 2° les fonctions de re

production, et 3° enfin, les fonctions de relation. Dans les deux premières classes, le concours de l'âme n'est pas absolument nécessaire, comme cause indispensable, puisque ces mêmes fonctions de nutrition et de reproduction s'accomplissent dans les animaux et les végétaux par les seules lois physiologiques. Cependant l'âme peut exister, suspendre, diriger, en un mot, modifier ces fonctions, en y mêlant des actes qui lui sont propres.

Mais son action est bien plus énergique dans les fonctions appelées de relation, et qu'on peut réduire à deux espèces principales : les sensations et les mouvements. Le concours simultané de l'âme et des organes, dans la production de ces phénomènes, complique les fonctions dont il s'agit, en y introduisant des éléments divers qu'il faut soigneusement distinguer. L'impression des objets extérieurs sur les sens, l'influx nerveux et la contraction musculaire, qui met en jeu les organes, voilà l'élément purement organique; mais au-delà se présentent les phénomènes de conscience ou la perception de la sensation, la détermination volontaire qui commande, dirige ou suspend les mouvements. Ces derniers phénomènes, d'une nature tout-à-fait spéciale, se distinguent complétement des phénomènes organiques, comme ceux-ci diffèrent à leur tour des simples combinaisons de la matière inerte. C'est par l'analyse de ces faits psychologiques qu'on peut remonter à leur cause et déterminer la nature de l'âme ou du principe intelligent qui les produit.

Bien que, dans les cas ordinaires, les phénomènes intellectuels et les faits organiques semblent appartenir à une même cause, ils sont cependant distincts. La vue de deux objets de grandeur différente manifeste à notre esprit deux idées distinctes, dont la comparaison engendre une troisième idée, celle de leur rapport qui n'était pas dans la sensation. Or, si ces idées sont une seule et même chose avec les faits organiques, aucune d'elles ne saurait être fautive, et nous saisirons le rapport des deux objets tout aussi naturellement que nous nous assurons de leur existence, puisqu'une impression matérielle doit, dans tous les cas possibles, répondre exactement à la cause qui la produit. Si donc nous nous trompons dans l'esti-

mation de ce rapport, c'est que le jugement n'est point un résultat physique des organes, et que l'intelligence opère de son côté sur les données que lui fournissent les sensations. Bien plus, ces deux ordres de faits ne sont même pas inséparables ; il arrive, en effet, que l'impression des objets extérieurs puisse frapper les organes sans être sentie et perçue, que les mouvements musculaires puissent s'exécuter sans le concours de la volonté. C'est ce qui advient lorsque l'esprit, profondément absorbé par la contemplation d'un seul objet, ne voit plus, ne sent plus et laisse exécuter aux organes des actes d'habitude. C'est ce qui se passe encore dans le somnambulisme naturel, comme dans le somnambulisme magnétique ; les organes pâtissent et agissent sans que l'esprit en ait conscience ; il est alors occupé ailleurs, dans l'un et l'autre cas, sans le concours des organes (1). Il n'est pas plus rare, dans l'état naturel, que l'âme éprouve des affections intérieures sans le concours des sens, ni qu'elle commande des mouvements que les organes n'exécutent pas.

Puisqu'ils peuvent être conçus et même exister séparément, les phénomènes organiques et les actes de l'intelligence sont des faits complétement distincts ; mais ce qui prouve aussi que leur nature est différente, c'est que les uns nous sont révélés par la conscience, les autres par l'observation sensible, et que la conscience ne peut pas plus atteindre les premiers que l'observation sensible ne peut atteindre les seconds. Un objet frappe nos sens, son impression est transmise au cerveau par le moyen des nerfs, ce sont là les conditions indispensables pour que notre âme puisse être mise en rapport avec le monde extérieur ; or, ces conditions ne nous sont connues que par l'expérience et l'observation sensible ; la conscience ne peut nous en instruire, parce qu'elle ne sait que ce qui se passe en elle. Mais ces faits physiologiques ne constituent pas la pensée, qui souvent ne les accompagne pas. Un naturaliste et un homme qui ignore la science des êtres, voient le même animal, ils éprouvent la même sensation par le même organe ; quelle

(1) On a vu, en effet, des somnambules naturels occupés à écrire, et continuer leur travail bien qu'on s'assurât que leurs yeux n'y prenaient aucune part. Le somnambulisme magnétique en fournit bien d'autres exemples ho[illegible] de doute.

différence cependant dans la perception intime et dans les idées de ces deux hommes ? A l'occasion de l'impression organique, d'autres phénomènes qui ne se révèlent plus sur les organes sont donc produits ; ils n'ont plus rien de matériel et s'accomplissent dans une autre sphère. Ce sont la perception, le sentiment intérieur, le jugement, les combinaisons d'idées, qui sont tellement hors de la portée des sens que l'imagination est impuissante à les revêtir d'un seul des attributs que les sens peuvent saisir. Il en est de même des actes de la volonté et des mouvements qui en résultent.

La conscience perçoit les délibérations de sa volonté, parce qu'elles sont tout intérieures; mais elle ignorerait complétement le mécanisme et le jeu des organes pour obéir à ces délibérations, si nous n'avions d'autres moyens de les connaître. D'autre part, l'observation nous apprend tout ce qu'il y a d'organique dans les mouvements sans qu'elle puisse jamais pénétrer jusqu'aux délibérations volontaires qui les commanent.

La distinction profonde que nous venons d'établir sépare nettement les fonctions de relation auxquelles l'intelligence prend part, des autres fonctions organiques qui peuvent s'accomplir sans elle et sans qu'elle en ait conscience. Si donc on peut expliquer jusqu'à un certain point les phénomènes de nutrition, par exemple, par les seuls faits physiologiques, il est de toute impossibilité d'admettre la même explication pour les phénomènes complets de relation. En outre, puisque les phénomènes de relation sont complexes et que leurs éléments sont de deux natures totalement distinctes et différentes, il est nécessaire d'en rechercher la cause dans des principes qui eux-mêmes ne se ressemblent pas.

« On doit donc comprendre déjà par tout ce qui précède qu'au lieu de simplifier l'origine et l'explication des faits de conscience en les rattachant aux organes comme à leur cause première, les matérialistes ne peuvent en rendre compte sans les dénaturer complétement, et que leur système n'embrassant de l'homme que la partie extérieure, le mutile évidemment pour réussir à l'expliquer. Quel que soit le sujet de la pensée et le principe de la détermination volontaire, toujours est-il

qu'elles ne rentrent ni l'une ni l'autre dans la classe des phénomènes sensibles; que le physiologiste chercherait vainement à les découvrir dans l'action des nerfs ou le mouvement des fibres, et qu'avec toute l'attention possible, tant qu'il voudra s'arrêter là, bien loin d'expliquer l'intelligence, il ne parviendra pas même à l'atteindre.

» Il faudra toujours admettre au-delà des organes des phénomènes intérieurs d'une nature à part, qui n'offrent rien de matériel, que l'observation sensible ne saurait atteindre, et qui se distinguent complétement des phénomènes physiologiques puisqu'ils se révèlent sous des formes et par des moyens tout-à-fait différents. D'où il suit que ces deux ordres de phénomènes doivent être rapportés à des causes évidemment distinctes : car le principe intelligent, qui sent que les uns lui appartiennent, puisqu'il en a conscience et qu'il les produit, juge avec la même certitude que les autres lui sont étrangers, parce qu'ils ne s'accomplissent pas en lui et qu'il ne les produit pas. Ce sont là des résultats positifs de l'expérience, et des inductions si claires, qu'il n'est pas possible de les contester sérieusement (1). »

Il est certain, d'autre part, que tous les phénomènes internes, tous les faits de conscience, nos idées, nos pensées, nos jugements, leur comparaison, leurs rapports et leurs différences, appartiennent à un même sujet unique qui sent, qui pense et qui veut.

Enfin un autre point hors de doute, c'est que le principe unique qui a la conscience de tout ce qu'il fait, qui se sent tout entier, qui est toujours le même dans chacune de ses opérations, est essentiellement actif, puisque non-seulement il est la cause immédiate de ses actes volontaires, mais qu'il les produit librement, et que sans pouvoir tout ce qu'il veut, sans être le maître de tous ses mouvements organiques, il est le maître de ses déterminations, qui lui appartiennent essentiellement et que sa volonté change ou modifie à son gré.

En partant de ces premières données incontestables, il s'agit de savoir si ces faits reconnus peuvent se concilier avec l'hy-

(1) L'abbé Receveur, art. *Ame*, de *l'Encyc.* du XIXe siècle, article dont nous avons résumé la substance.

pothèse d'une cause matérielle; et si l'on trouve que dans ce système ils sont non-seulement inexplicables, mais impossibles et contradictoires, il faudra nécessairement en conclure qu'ils supposent dans l'homme un principe d'une autre nature que les organes.

Pour peu qu'on réfléchisse à la nature des phénomènes intellectuels, on reconnait bientôt qu'ils ne peuvent appartenir à un sujet divisible et étendu, ni trouver leur cause dans la matière. Les notions générales déduites des faits successifs ne sont point dans les êtres sensibles et ne peuvent par conséquent être le résultat des impressions des sens; les idées abstraites, qui ne répondent à aucun fait, à aucun être particulier et réel, mais qui isolent et séparent de la matière ses propriétés et ses lois pour les concevoir à part, tous nos raisonnements qui sont un tout indivisible, ne sont point et ne peuvent être dans la matière, qui, divisible et composée de parties, ne peut présenter que des faits et des phénomènes partiels, causes d'impressions diverses et aussi partielles. Or, le cerveau, qui seul pourrait être supposé le centralisateur de toutes ces impressions, est composé de parties qui ne peuvent, pas plus que les autres molécules de matière, être modifiées de deux façons opposées en même temps. Les notions générales, les idées abstraites, les raisonnements, la pensée, n'ont absolument rien de commun avec les propriétés des corps; leur caractère essentiel, c'est l'unité absolue; la conscience les saisit et les embrasse par une perception indécomposable et qui exclut toute idée de fraction et d'étendue. Or, il est évident que des modifications de cette nature sont incompatibles avec un sujet matériel et composé. Nul être, en effet, ne peut réunir des propriétés opposées entre elles ou contraires à sa nature, ni recevoir des modifications contraires à ses propriétés, puisque les unes et les autres se confondent avec la substance, et ne sont pas réellement distinctes du sujet qui les reçoit. D'où il suit que l'étendue ne saurait se concilier avec des modifications simples, et qu'un corps ou un organe ne peut pas plus devenir le sujet des phénomènes de l'intelligence qui sont essentiellement simples et sans étendue, que la matière inerte et brute ne peut offrir en même temps les phénomènes de la vie. Quand donc

les matérialistes présentent la pensée comme un résultat des organes, il faut de toute nécessité qu'ils se résolvent à n'y voir qu'une abstraction sans réalité, ou un résultat inconnu, subsistant par lui-même, et isolé de l'organe producteur à peu près comme les sécrétions sont isolées des organes qui les ont produites. Mais alors quel séra l'organe qui percevra la pensée, cette unité simple qui s'identifie à une substance unique où se produit le sentiment du moi, qui subsiste dans cette substance, qui n'en est qu'une forme, une modification particulière? sera-ce le cerveau qui percevra cette forme, cette modification immatérielle, sans étendue, sans poids, sans aucune des propriétés qui peuvent affecter un corps sensible et organique? cela est contradictoire et impossible. Mais en outre, si c'est le cerveau qui produit la pensée, ce n'est pas lui qui peut la percevoir; ce serait un phénomène contraire à toutes les lois connues de la physiologie. Nul organe producteur ne reçoit, ne résorbe son produit, si ce n'est dans certains cas morbides, redoutés par la médecine. Or, la pensée n'est pas seulement un effet : elle est une manière d'être du principe qui la produit, qui la sent et qui la conserve : c'est l'âme sentant, jugeant, voulant. Ou cet état de l'âme doit se manifester à la conscience sous la forme des phénomènes matériels, ou il faut reconnaître qu'il n'entre pas dans cette classe de phénomènes, et que le principe pensant lui-même ne peut pas se confondre avec la matière.

Si la pensée et la détermination volontaire n'étaient qu'un mouvement organique, un ébranlement du cerveau, une irritation nerveuse, ou toute autre chose de matériel, la conscience, qui ne peut saisir que la forme constitutive et nécessaire, les percevrait toujours avec quelque propriété physique; or, elle ne voit dans les faits internes que des modifications simples, indivisibles, totalement différentes de celles que présente la matière. La conscience est le sentiment que le principe intelligent a de lui-même et de ce qu'il éprouve. Si donc le principe intelligent est le cerveau ou tout autre organe, ou bien il n'aura plus aucun sentiment de lui-même et de ce qui se passe en lui, ou bien il devra se sentir étendu, et ne percevoir que des modifications organiques : il n'y a pas de milieu, car s'il

se sent, il se sent nécessairement étendu puisque telle est sa nature et celle de ses impressions. Comment alors expliquer l'unité du moi? comment l'âme et les modifications qu'elle éprouve se montrent-elles nécessairement indivisibles? et pourquoi la conscience ne peut-elle saisir la pensée sous des formes corporelles, ou sentir des parties distinctes dans le principe qui la produit?

C'est un fait incontestable que le principe des phénomènes internes est unique, simple, identique. Or, si l'on suppose que ce principe n'est qu'un organe, il arrivera, ou que les divers phénomènes intellectuels n'affecteront qu'une partie de l'organe qui seule en aura conscience, et alors toutes les autres parties cesseront d'appartenir au principe intelligent; encore faudra-t-il supposer celle-là simple, indivisible, immatérielle enfin, pour qu'il n'y ait pas contradiction, et que les mêmes difficultés ne se reproduisent pas; ou bien chacune des parties sera également affectée des mêmes phénomènes, et alors le principe intelligent cessera d'être unique; il y aura dans l'homme autant de principes pensants que de parties dans l'organe, et chacune d'elles aura un sentiment, une pensée à part sans pouvoir pénétrer dans les autres. Alors encore l'homme cessera d'être un; le sentiment du moi se multipliera indéfiniment; il n'y aura plus d'individualité dans l'intelligence. D'où il suit qu'il faudra dénaturer la conscience et les phénomènes internes pour en faire les attributs d'un organe matériel. Et qu'on ne dise pas qu'il peut y avoir dans l'organe un point centralisateur, car l'anatomie physiologique démontre que toutes les parties de l'organe sont composées des mêmes éléments et jouissent de propriétés analogues ou différentes suivant leur structure, leur disposition et leur position (1). L'on ne peut donc attribuer les phénomènes intellectuels ni au cerveau, ni à aucune de ses parties.

Ce raisonnement est bien autrement puissant lorsqu'il s'applique au jugement. En effet, pour juger, il faut comparer; or, la comparaison demande la perception simultanée de deux idées et de leur rapport, par un seul et même principe; où sera alors leur centre unique et leur point de réunion dans un organe matériel, qui ne peut être modifié que d'une seule façon en

(1) Nous reviendrons sur ce point à l'occasion de l'étude plus spéciale du cerveau.

même temps et qui exclut nécessairement l'unité? Comment surtout un principe matériel ou composé pourrait-il sentir en même temps et comparer entre elles des affections contraires ou des idées opposées, qui seraient nécessairement incompatibles et devraient s'exclure réciproquement si elles n'étaient que des modifications de la matière? On peut dire, comme le fait observer Bayle, que cette preuve est une démonstration aussi rigoureuse que celle des géomètres.

Tout le monde sait, en effet, que nous éprouvons en nous-mêmes les sentiments les plus divers et les plus opposés; que nous percevons en même temps les idées les plus contradictoires, et que nous rapprochons dans notre esprit le nécessaire et le contingent, le possible et l'impossible, l'identité et la différence, la pensée et le corps et mille autres oppositions semblables. Il est certain cependant que toutes ces affections appartiennent à un principe unique, puisqu'il les sent en lui, qu'il les examine et les compare. Supposez donc qu'un sentiment ou une idée quelconque soit une forme particulière, une modification organique du cerveau, il faudra aussi que tout sentiment et toute idée contraire soit un mouvement ou une modification dans un sens opposé. Mais alors celle-ci ne pourra se produire dans un même organe qu'en détruisant la première, ou il faudra qu'elles affectent l'une et l'autre des parties différentes, car il n'y a pas de milieu. Or, dans le premier cas, qu'on explique comment l'âme pourrait sentir en même temps et comparer entre elles, comme présentes et simultanées, des affections ou des idées nécessairement successives et dont les premières sont détruites quand les secondes sont présentes. Ce qui se passe chez certains aliénés démontre de la manière la plus évidente que, si le cerveau est nécessaire aux opérations de l'âme, il ne peut être le principe qui produit et perçoit la pensée. En effet, il est des malades qui sont impuissants à saisir et à émettre une idée complète, mais qui prononcent ou écrivent une succession de mots hétéroclites, les plus opposés les uns aux autres, sans qu'on puisse y démêler aucun sens; ce sont, pour ainsi dire, des perceptions incomplètes, de demi-images, des idées qui se détruisent; or, comment expliquer ces faits malheureusement si nombreux et si fréquents, si-

non par la surexcitation d'un cerveau sur lequel les mouvements organiques et les impressions se succèdent, avec une telle rapidité, qu'ils se détruisent et se confondent sans laisser à l'âme le temps et la netteté pour percevoir les images et les idées correspondantes ? Il y a donc dans ce fait pathologique la preuve évidente et certaine que deux impressions opposées et contraires ne peuvent exister simultanément dans le cerveau sans se détruire, et que, par conséquent, le cerveau ne peut ni produire, ni percevoir la pensée. Si au contraire les idées opposées et contradictoires affectent des parties différentes du cerveau, comment des modifications séparées et indépendantes pourraient-elles donner conscience d'elles-mêmes à un sujet identique comme le principe pensant? Dans toute hypothèse, on se met donc en contradiction évidente avec les faits que révèle le sens intime, et il demeure toujours également impossible de concevoir les jugements que nous portons sur des idées contraires.

Non-seulement le principe intelligent reçoit des modifications simples, révélées par la conscience comme entièrement distinctes des phénomènes organiques, et dont l'existence est incompatible avec un sujet matériel, mais l'expérience nous apprend que très-souvent il en est la cause et les produit lui-même. L'activité essentielle à l'âme démontre, à elle seule, sa spiritualité et sa simplicité. Si la nature, la société ou les sensations sont les causes indispensables qui manifestent ses idées à l'âme dans l'état actuel, il n'en est pas moins certain que c'est elle seule qui les rapproche, les enchaîne, les analyse et les modifie de mille manières, et c'est pour cela qu'elle se trompe quelquefois dans ses jugements, et qu'elle établit dans sa pensée des rapports si différents de la réalité; c'est elle enfin qui choisit, qui veut, qui produit ses déterminations, et qui les suspend ou les change à son gré. Quoi qu'en aient dit quelques philosophes, la conscience atteste clairement que l'homme est actif, qu'il peut vouloir ou ne pas vouloir; qu'il délibère et se détermine ensuite comme il lui plaît; et la preuve de ce fait, c'est qu'il distingue parfaitement les actes délibérés qu'il produit lui-même, des affections ou des mouvements involontaires qu'il éprouve malgré lui. Or, cette puissance de vouloir et d'agir à son gré prouve évidemment la spiritualité de l'âme; car rien aujourd'hui n'est

plus incontestable que l'inertie de la matière, elle n'est susceptible que de repos ou de mouvement; ses changements de forme par dilatation ou condensation ou de toute autre manière ne sont, en définitive, que des mouvements; or, ces mouvements ne peuvent être produits ou détruits en elle que par des causes étrangères. Les corps même organisés n'agissent pas réellement : leur action apparente a son principe au dehors. Ainsi, toutes les actions vitales, les sécrétions, les appétits, la contraction musculaire, les sensations, en un mot, tous les phénomènes vitaux se développent, sous l'empire de causes extérieures, en vertu de certaines lois nécessaires, qui agissent toujours de même dans des circonstances identiques, et produisent infailliblement leur effet sans l'intervention d'aucun acte volontaire. S'il n'y a point en nous de principe différent des organes, il est évident que toutes les opérations de notre intelligence sont soumises aux mêmes lois nécessaires que tous les autres actes organiques, que dès-lors nous ne sommes pas plus libres de vouloir, de réfléchir, de délibérer, que de digérer ou d'avoir faim.

Quoi qu'ils fassent donc pour expliquer les actes de l'intelligence et de la volonté, les matérialistes sont nécessairement forcés de leur chercher une cause première différente des organes; car les organes étant matériels, ne peuvent jouir d'aucune activité propre ; il est nécessaire qu'une cause étrangère les mette en mouvement. Partout où la matière se montre en mouvement, il faut supposer une force qui agit en elle ou sur elle, mais qui en est distincte; car les corps ne sont point maîtres de leurs mouvements, ils ne peuvent les suspendre ni les modifier. Or, on ne peut imaginer que deux forces ou deux causes auxquelles puissent être rapportés les faits de conscience ou les actes volontaires : d'une part les lois générales de la matière, soit brute soit organisée, lois nécessaires et aveugles; et, d'autre part, un principe personnel et actif capable de se modifier lui-même, et, par conséquent, tout-à-fait distinct de la matière. Mais attribuer aux lois matérielles, dont l'effet est nécessaire, des actes dont le caractère distinctif est d'être spontanés et soumis entièrement au bon plaisir du sujet qui en a conscience, ce serait une contradiction flagrante. Ils ne peuvent donc avoir pour cause qu'une âme libre et immatérielle. Jamais les physio-

logistes ne trouveront un autre moyen de les expliquer.

Les actes et les rapports de notre âme avec les objets sans nombre qu'elle peut saisir, analyser, rapprocher, combiner de mille manières démontrent de plus en plus qu'elle n'est point matérielle, et qu'elle diffère essentiellement de l'organisation.

Loin d'être soumise à la matière, nous avons vu que notre âme la domine et la modifie à son gré dans les limites de sa puissance; quelle exerce son empire aussi bien sur la matière organisée que sur la matière brute, mais, non par ses organes, ni par ses forces physiques souvent inférieurs aux organes et aux forces des animaux. Et, bien loin d'être enchaînée par ses propres organes ou resserrée dans la sphère et les limites étroites de leur action, nous l'avons vue perfectionner artificiellement ses organes, franchir de toutes parts leurs limites et embrasser dans ses conceptions ce que ni le corps ni les organes ne peuvent atteindre. « Elle peut s'élancer dans l'avenir, calculer et prévoir les événements futurs, se replier sur le passé et découvrir dans l'histoire la marche et le progrès des idées; percer le voile de la nature et lui dérober des secrets qu'elle cache à nos sens; remonter des faits aux causes souvent inconnues qui les ont produits; chercher dans les actions des hommes les motifs secrets qui les ont amenées; s'élever par induction aux lois générales du monde physique et du monde moral; concevoir et formuler des principes absolus, immuables, nécessaires; atteindre par la pensée ce qui est possible, quoique n'existant pas; découvrir ou imaginer des rapports abstraits; sentir et comprendre l'ordre, la vertu, le devoir, le mérite, et former, en un mot, une foule d'idées intellectuelles qui échappent nécessairement à la portée des sens. Or, le moyen d'attribuer toutes ces opérations à une cause ou à un principe matériel? Quels rapports peut-il y avoir entre un organe et des idées purement spirituelles et abstraites? comment ce qui n'est ni présent, ni sensible, ni corporel, pourrait-il affecter le corps, l'impressionner physiquement, s'identifier avec lui et s'y transformer en modifications compatibles avec sa nature? Tout cela, dit-on, est une excitation du cerveau, un mode d'action ou un état particulier de cet organe. Mais alors pourquoi ne sentons-nous jamais

ni cette excitation, ni le cerveau lui-même, quand nous avons la conscience de nos opérations intellectuelles?

Pourquoi arrive-t-il, au contraire, que la conscience les révèle toujours comme des phénomènes absolument simples et dépourvus de tout caractère d'étendue? Et conçoit-on d'ailleurs que le passé, l'avenir, l'idéal, l'abstrait, le possible, agissent sur le cerveau, l'excitent et y produisent une modification quelconque? On ne saurait évidemment rien imaginer de plus absurde et de plus révoltant pour le sens commun.

Enfin, la mémoire, cette puissance que l'âme possède de remettre sous l'œil de son intellect ses actes passés ou ses idées acquises, démontre de la manière la plus invincible sa spiritualité, sa simplicité et son activité. L'âme conserve, en effet, sa nature toujours identique à elle-même, elle se rend présentes les perceptions de son enfance, les actes et toutes les sensations de son passé; elle ramasse la succession des temps avec ses événements divers dans l'instant du présent; elle perçoit de nouveau tous ces sentiments passés, tels qu'elle les a perçus autrefois, sans y rien changer, sans qu'ils aient subi de variations dans leur manière d'être; elle se rappelle les sentiments, les pensées et les jugements de son enfance comme elle les a perçus et produits la première fois. Elle a beau se retrouver dans les mêmes lieux et les mêmes circonstances, reproduire les mêmes actes, éprouver de nouvelles impressions qui rectifient les premières et qu'elle perçoit différemment, rien n'efface les premières qu'elle peut toujours vivifier en elle-même. Ainsi, il y a là deux faits d'une nature toute différente : d'une part, les organes des sens ont subi des impressions différentes dans les mêmes circonstances et les mêmes lieux, tellement que les impressions de l'âge mûr ont effacé celles de l'enfance; d'autre part, l'âme perçoit les impressions de l'âge mûr sans perdre celles du passé qu'elle peut leur comparer; elle se rappelle, par exemple, la taille, la figure et toutes les formes d'un enfant, d'un jeune animal, d'un jeune arbre, etc., tout en percevant leur taille, leur figure et leurs formes adultes; mais elle perçoit les unes comme présentes et les autres comme passées, les unes comme agissant sur les organes, les autres comme n'y agissant plus et ne pouvant plus y agir. Les impressions des sens changent avec

l'âge et les périodes de la vie : le sens du goût est remarquable sous ce rapport, il n'est pas le même aux âges divers ; dans l'enfance, l'organe du goût recherche certaines saveurs qu'il repousse dans l'âge adulte pour en rechercher d'autres qu'il avait repoussées. Cependant la perception de ces saveurs si diverses est toujours présente à l'âme. Il en est de même de tous les autres sens, ils varient suivant les âges. Mais l'âme ne change pas, elle est toujours identique à elle-même. La physiologie nous révèle la raison de cette différence profonde entre l'âme et les organes : la vie organique a été justement définie, un mouvement de dehors en dedans et de dedans en dehors (1) ; l'ensemble des fonctions organiques, comprises sous le nom général de nutrition, n'est, en effet, que ce double mouvement ; les substances alimentaires sont prises au monde extérieur, modifiées et animalisées par la digestion et la respiration, puis versées dans le torrent de la circulation du sang ; celui-ci va porter à tous les organes les molécules vivantes, convenables à leur restauration ; chaque tissu s'assimile ces molécules, et en même temps expulse les molécules anciennes, usées pour ainsi dire par le travail organique ; les molécules, ainsi expulsées, ou bien rentrent dans la circulation veineuse soit pour s'y vivifier de nouveau, soit pour être rejetées au dehors, ou bien elles sont directement rejetées au dehors par la transpiration, par les sécrétions diverses et par la dépuration urinaire. Il y a donc ainsi un mouvement vital, continuel et successif, des molécules qui composent les tissus et les organes, en sorte qu'au bout d'une certaine période de temps, les organes et tout le corps sont complétement renouvelés dans leur substance ; ce sont bien toujours des molécules analogues et en partie de même nature qui les composent, mais ce ne sont plus les mêmes. C'est là ce qu'on appelle la nutrition profonde ; le cerveau est soumis comme tous les autres organes à cette loi de nutrition, de mouvement rénovateur ; et chez lui ce mouvement est d'autant plus rapide que l'intelligence lui demande plus de travail. Nous avons dit que les molécules qui se succèdent ainsi dans l'organisme ne sont qu'en partie de même nature ; en effet, les proportions varient suivant

(1) M. de Blainville, *Anat. comparée.*

l'âge ; ainsi dans l'enfance et la jeunesse, les os et le système nerveux contiennent beaucoup moins de sels calcaires, de phosphate de chaux, que dans l'âge adulte et surtout dans la vieillesse. Cette loi générale et profonde de la vie, en nous démontrant la non-identité perpétuelle des organes et du corps dans leur composition chimique, nous prouve de la manière la plus évidente qu'ils ne peuvent être le principe des opérations intellectuelles et spécialement de la mémoire et des autres facultés analogues. On conçoit assurément que les molécules organiques se succédant, pour ainsi dire, une à une dans les tissus, la plus récente soit modifiée dans sa forme et dans ses propriétés organiques et vitales par les anciennes auxquelles elle vient d'être assimilée, et que, de la sorte, la forme particulière de chaque tissu, la forme générale et les propriétés de chaque organe, et conséquemment la forme et les propriétés de tout le corps ne varient pas d'une manière essentielle ; mais, comment concevoir que la molécule nerveuse expulsée transmette à celle qui la remplace les impressions qu'elle avait reçues, surtout en considérant que la molécule qui s'en va a perdu presque toute sa vitalité, tandis que celle qui arrive la possède dans toute son énergie ? Dès-lors il est évident que l'organe entier, étant renouvelé au bout d'un certain temps, ne conserve plus aucune trace des impressions lointaines ; c'est ce qui nous explique comment les animaux n'ont point la mémoire véritable, mais seulement la réminiscence des lieux, des personnes et des choses, et comment aussi ils perdent cette réminiscence quand les impressions ont été suspendues et interrompues pendant un temps suffisant pour s'effacer entièrement de l'organe. Ainsi le mouvement continuel de la vie, en nous démontrant la non-identité perpétuelle des organes, nous prouve qu'ils ne peuvent être le principe de la mémoire ni d'aucune opération intellectuelle, tandis que ces mêmes opérations nous démontrent la simplicité, la spiritualité et l'activité nécessaires de l'âme ; en effet, elle possède et conserve en elle-même ses perceptions passées, ses sentiments divers et les plus opposés, elle ramasse tous les instants successifs de sa durée et de ses actes, elle les voit toujours les mêmes, sans variation, sans changement, et si elle rectifie les jugements qu'elle a portés sur ses perceptions passées par les

perceptions présentes, elle n'en conserve pas moins ses premières perceptions telles qu'elle les a reçues d'abord ; il n'y a donc point en elle de mouvement organique successif, il n'y a point de changement de substance, elle est par conséquent simple et spirituelle, puisqu'au contraire de la matière organisée, où la vie n'existe qu'à la condition d'un changement et d'un mouvement perpétuel, elle est indélébile et incorruptible et toujours identique à elle-même. Ce n'est donc point du dehors et par le mouvement vital, comme les organes, que son activité est mise en exercice ; mais elle est nécessairement elle-même le principe actif de toutes ses opérations.

La composition chimique et organique du cerveau, la loi profonde de la vie organique, qui n'est qu'un mouvement, nous prouvent encore que cet organe ne peut être ni le principe de la sensibilité, quoiqu'il en soit le siége, ni le principe des mouvements volontaires, quoiqu'il en soit l'instrument médiat, ni à plus forte raison celui des phénomènes intellectuels. Et d'abord les impressions qui donnent naissance aux sensations, ne sont et ne peuvent être, comme tous les autres phénomènes organiques, que des mouvements soit de la substance nerveuse elle-même, soit du fluide nerveux ; ou, si l'on aime mieux avec un grand nombre de physiologistes, du fluide électro-nerveux. En effet, l'audition n'a lieu que par le mouvement vibratoire transmis de l'air au liquide de l'oreille, et aux fibres du nerf acoustique, qui les transmet à son tour au cerveau ; la vision s'opère également par les vibrations moléculaires des corps, transmises par les ondulations du fluide éthéré à la rétine sur laquelle elles déterminent des vibrations analogues, qui sont transmises au cerveau par le nerf optique ; il en est de même de l'olfaction, de la gustation et du toucher, puisque, dans toutes ces fonctions, il y a une érection des papilles nerveuses qui en sont le siége : toutes les sensations commencent donc dans l'organe par un mouvement, spécial il est vrai à chaque organe, mais qui se transmet de tous au cerveau. Or, comment concevoir que ces mouvements ou impressions ainsi transmis produisent autre chose dans le cerveau que des mouvements ou des impressions qui devraient toujours produire une sensation proprement dite, si le cerveau était lui-même le

principe qui perçoit? Cependant une foule de mouvements nerveux, un grand nombre d'impressions s'accomplissent sans qu'il en naisse une sensation. Celle-ci ne peut avoir lieu que par un acte de l'attention du principe sentant, qui est nécessairement distinct et des impressions, et de l'organe qu'elles affectent. De plus, les mouvements divers produits par les cinq sens dans une substance cérébrale identique, et partout la même dans sa composition, s'y détruiraient, au moins s'y confondraient, s'il n'y avait au-delà un principe non composé, non matériel, simple par conséquent, qui peut percevoir sans les confondre des impressions si opposées et des mouvements si divers, et qui, lors même que tout mouvement a cessé, que l'influx nerveux est pour ainsi dire dépensé, conserve encore ses sensations, les centralise, les distingue, les coordonne pour les rapporter souvent au même objet et réagir suivant son bon plaisir sur le monde extérieur. Il est donc physiologiquement impossible d'accepter que la sensation s'opère, et soit perçue dans le système nerveux. Il est également certain que l'âme ne perçoit point par un mouvement matériel qui s'opérerait en elle, puisqu'alors ses sensations se détruiraient mutuellement en elle, aussi bien que dans les organes; reste donc l'activité essentielle à l'âme comme seul principe de la sensibilité réfléchie.

Les mouvements volontaires, spontanés, diffèrent des mouvements purement organiques, en ce que ceux-ci sont toujours le résultat nécessaire de lois fixes et indépendantes de la volonté de l'homme, qui ne peut arrêter ni le mouvement digestif, ni la circulation des liquides dans ses organes, ni les sécrétions, tandis que les premiers dépendent de son bon vouloir. Or, la matière essentiellement inerte ne peut être la cause des mouvements spontanés; s'ils ont leur origine dans l'intérieur du corps, il est pourtant d'expérience qu'ils peuvent être modifiés en intensité et en vitesse par une puissance volontaire qui se fait obéir. Lors donc que des physiologistes ont prétendu que les mouvements de l'homme, que tous ses actes sont les produits d'instincts et d'aptitudes, chez lui comme chez les animaux, ils n'ont pas réfléchi à la puissance qu'il possède de varier ses actes, de perfectionner les mouvements de son corps par

l'exercice, d'agir de la manière la plus opposée dans les mêmes circonstances et quoique mu par les mêmes instincts. Si l'homme n'était qu'un animal doué d'instinct, ses actes, ses habitudes et ses mouvements seraient soumis aux mêmes lois d'invariabilité que ceux des animaux, dans les mêmes circonstances ; il n'inventerait pas plus qu'eux et ne perfectionnerait pas davantage. Nous avons vu d'ailleurs que l'homme agit non-seulement en dehors de ses instincts, mais souvent contre ses besoins mêmes, et contre tous les mouvements déterminés par eux dans ses organes.

Dans nos jugements, nos pensées sur le passé, sur les idées générales, les notions abstraites, etc., il n'y a aucun mouvement produit dans le cerveau antérieurement à ces opérations de notre âme ; sans doute l'âme réagit sur le cerveau dans ces cas mêmes, mais les impressions qu'il reçoit alors sont postérieures à l'acte qui produit la pensée, qui n'est point une sensation comme on l'a prétendu, puisque dans toutes les pensées il n'y a aucun objet extérieur qui puisse déterminer dans un organe quelconque autre chose que des mouvements, d'où naît toute sensation, et que la pensée n'est pas plus que la sensation un mouvement; mais bien plus, notre âme s'élève des sensations qu'elle a perçues à des choses qu'elle n'a jamais senties, qui ne peuvent répondre à aucune sensation, elle s'en forme des notions purement intellectuelles sans aucun secours direct de la sensibilité. Elle unit même des idées et des pensées à des signes vains et insignifiants par eux-mêmes: ainsi les caractères graphiques ne peuvent produire sur les organes sensibles que les sensations de forme et de couleur qui n'ont aucune connexion nécessaire et naturelle avec les idées, puisque les mêmes idées peuvent être représentées par des caractères tout-à-fait différents et purement conventionnels. Il en est de même des mots et des sons d'une langue quelconque ; des sons et des mots différents, en plusieurs langues et souvent dans la même langue, frappent l'oreille, et toujours malgré cette diversité, cette opposition de sons, l'âme perçoit les mêmes idées ; il y a évidemment dans les organes un ébranlement différent suivant la diversité des formes et des couleurs

des lettres et suivant la différence des sons de la parole; c'est cependant toujours la même idée.

L'idée n'affecte donc en rien les organes; le principe spirituel seul perçoit donc les idées sous leurs enveloppes sensibles, qui seules peuvent agir sur l'être physique et matériel. Ce que nous disons de l'écriture et de la parole, est tout aussi vrai du monde et des êtres qu'il renferme. Le monde est une conception intellectuelle, exécutée dans la matière d'après un plan démontrable et harmonique. C'est une grande idée enveloppée dans les êtres divers, de même que la pensée est enveloppée sous les caractères graphiques et dans les sons de la parole, qui la réalisent à l'extérieur et la rendent sensible. Or, les êtres sensibles, la matière, peuvent uniquement produire une sensation; mais au-delà de la sensation arrivent les perceptions d'ordre, d'harmonie, de plan, de conception, qui n'ont absolument rien de matériel, ni de sensible, et qui conséquemment ne peuvent être perçues que par un être spirituel, essentiellement actif par lui-même; et c'est l'âme humaine.

Il est donc évidemment démontré par les phénomènes intellectuels, par les faits intimes de la conscience, les délibérations de la volonté, par la différence entre les phénomènes de relation et les fonctions purement organiques, par la complication même des phénomènes de relation, qui résultent du concours des organes et d'un principe actif et immatériel; par l'unité absolue et nécessaire du principe intellectuel, par la diversité et l'opposition de ses perceptions, que la pathologie nous démontre ne pouvoir exister dans un organe; par l'activité essentielle au principe pensant, opposée à l'inertie essentielle à toute matière; par la puissance de l'intelligence sur la matière, et par ses opérations en dehors de tout ce qui est sensible et matériel; par la mémoire et les autres puissances de l'âme, comparées à la grande loi de la vie organique, qui domine tous les organes, d'où résulte la preuve que si les organes changent de substance et se modifient dans leurs propriétés, l'intelligence, au contraire, est toujours identique à elle-même; enfin, par la perception des idées sans aucun secours direct de la sensibilité; il est, disons-nous, évidemment démontré que l'âme

humaine est nécessairement simple, spirituelle, et que son caractère essentiel est son activité propre.

Il doit être facile maintenant de juger et d'apprécier à leur juste valeur toutes les raisons que peuvent alléguer les matérialistes pour attribuer aux organes les phénomènes et les opérations intellectuels. Comme ils ne font guère que dénaturer les faits, que les saisir incomplétement, nous n'avons besoin que de les rétablir et de les compléter pour répondre à toutes leurs objections.

Ils s'appuient d'abord sur la dépendance qui existe entre l'état du cerveau et les phénomènes de l'intelligence. Ils demandent : pourquoi ces faits ne se montrent point dans l'enfant, l'idiot, dans l'homme dépourvu de certains sens ; pourquoi ils cessent durant le sommeil, dans l'état d'asphyxie, d'apoplexie, de démence, et comment il serait possible d'admettre un autre principe que le cerveau, quand il est reconnu que tout phénomène intérieur disparaît dès que cet organe ne peut plus agir. Rien de plus facile et de plus simple que la réponse à ces questions. D'abord, tout en reconnaissant la nécessité du cerveau, comme instrument de l'âme, il est impossible de lui attribuer des phénomènes qui ne peuvent être le résultat d'une cause matérielle et organique, des faits qui, n'ayant absolument rien de matériel, ne peuvent être produits par une cause matérielle ; les deux natures, celle des faits spirituels et celle de la cause matérielle répugnent et se repoussent ; voilà pourquoi nous sommes obligés d'avoir recours à une cause proportionnelle et de même nature que les phénomènes observés, en un mot, à une âme active, et par conséquent spirituelle, simple. Et en cela, nous raisonnons absolument comme les physiologistes eux-mêmes, lorsque, tout en reconnaissant avec vérité que l'oreille, l'œil, les sens de l'odorat, du goût et du toucher, sont nécessaires au cerveau pour que la sensation ait lieu, ils n'en attribuent pas moins toutes les sensations au cerveau. Ils savent, en effet, par l'expérience et les faits, qu'une oreille, un œil, ou un organe des sens quelconque, dont la communication avec le centre nerveux est interrompue, devient inutile et ne remplit plus ses fonctions ; ils savent même qu'après l'ablation d'un membre, le patient ressent encore les

douleurs et les impressions correspondantes à ce membre qui n'est plus; tous ces faits leur démontrent la nécessité du cerveau. Mais, les phénomènes intellectuels sont tout aussi certains, tout aussi évidents que les faits de pure sensibilité, et ils ne sont pas plus en rapport avec la puissanee organique du cerveau que les faits de sensation ne le sont avec les organes des sens séparés du cerveau. La même raison impérieuse et nécessaire, qui oblige les physiologistes à rapporter au cerveau les impressions des sens, nous force également à rapporter à l'âme les phénomènes intellectuels. Bien plus, la parité n'est même pas complète, au désavantage des matérialistes. En effet, lorsqu'il n'y a plus d'œil, d'oreille, ou lorsque ces organes sont complétement abolis et paralysés, l'action correspondante du cerveau est abolie et paralysée, tandis que, quand le cerveau est malade, qu'il est hors d'état d'accomplir ses fonctions, l'âme n'en a pas moins conscience d'elle-même, et n'en continue pas moins ses opérations; ainsi, dans le cas de l'aliénation mentale partielle ou complète, ce n'est pas l'âme qui est malade, ce n'est pas elle qui s'abuse et qui s'égare; elle continue toujours à percevoir; mais comme le cerveau ne lui fournit plus que des impressions viciées, des éléments incomplets, ses perceptions sont aussi viciées et incomplètes, quoiqu'elle en ait pleine, parfaite et entière conscience; mais son opération est toujours complète. Le cerveau malade n'est plus en rapport normal avec les êtres et le monde extérieur, les impressions qu'il en reçoit sont viciées par la maladie, l'âme cependant est toujours, même dans cet état, en rapport normal avec le cerveau, elle perçoit tout ce qu'il lui présente, et de la manière dont il le lui présente, elle en a conscience, elle combine toujours ces éléments viciés, elle en fait sortir des jugements, et de là toutes les extravagances des malheureux aliénés. Quand, au contraire, l'œil ou l'oreille sont malades ou détruits, le cerveau ne voit plus, il n'entend plus. La parité n'est donc pas complète, puisque l'âme agit toujours, même lorsque son instrument est vicié, tandis que le cerveau n'agit plus quand les sens lui manquent. La pathologie démontre donc à son tour que le cerveau n'est pas le principe des phénomènes intellectuels.

Cette réponse générale suffit, sans doute, pour renverser

l'objection, mais l'examen de chacun des faits sur lesquels elle s'appuie, ne fera qu'en montrer de plus en plus toute l'inanité. Et d'abord, quand on demande pourquoi les phénomènes intellectuels ne se montrent pas dans l'enfant, y a-t-on bien réfléchi? L'enfant a-t-il conscience de son existence dans le sein de sa mère? les mouvements qu'il y opère, suite de la souffrance ou du besoin, porteraient à le croire, quoique nous n'ayons aucun moyen pour le prouver *à posteriori*. Mais une fois venu à la lumière, nous ne pouvons plus avoir de doute sur les opérations intellectuelles de son âme; elle a conscience d'elle-même, tous les actes de l'enfant le prouvent; en outre, il faut qu'au moyen des organes, elle se mette en rapport avec le monde extérieur et tous les êtres, qu'elle les étudie, qu'elle les observe, qu'elle apprenne à les distinguer, à les reconnaître; elle jette, dans ces premiers instants de sa vie, tous les fondements de ses connaissances, de ses pensées, de ses jugements futurs, et, bientôt, lorsque les organes seront assez puissants pour la servir, vous serez tout étonné des révélations *qu'ils* découvriront en elle. Nous ne craignons donc pas de le dire, il y a dans cette âme neuve, apparaissant tout-à-coup dans un monde inconnu, un travail intellectuel mille fois plus énergique et plus étendu que dans toute âme qui a vécu plus longtemps; et voilà pourquoi elle semble se réveiller si puissante, et saisir avec tant d'activité toutes les impressions qui la frappent, que jamais les souvenirs de l'enfance ne peuvent s'effacer et qu'ils sont encore vivants, jusque dans le déclin de l'âge et dans les derniers souvenirs du vieillard, dont la vie a été embellie et prolongée par le calme de la vertu. C'est ce travail intellectuel qui nous rend l'enfant si intéressant, qui nous le montre, formant, pour ainsi dire, lui-même son petit langage, sentant vivement et le juste et l'injuste, prononçant et agissant toujours d'une manière d'autant plus logique et plus droite que les passions n'ont point encore obscurci la lumière de sa raison. Et quand l'enfant commence, au bout de quelques mois, à manifester son intelligence au dehors, croit-on qu'il est arrivé là tout d'un coup? c'est comme si l'on prétendait qu'un homme, arrivant dans un pays qu'il n'a jamais vu, le connaît au premier instant; ne faut-il pas, au contraire, qu'il

voie et revoie les mêmes lieux pour en conserver le souvenir? ne faut-il pas qu'il se mette en rapport avec toutes les circonstances de ces lieux pour commencer à s'y reconnaître? Et comment veut-on que l'intelligence de l'enfant, qui n'a pas, comme l'adulte, de moyens, de termes de comparaison déjà acquis, puisse tout d'un coup se reconnaître en ce monde; s'y manifester et y agir? L'induction la plus rigoureuse nous oblige donc à reconnaître que quand l'intelligence de l'enfant commence à se manifester, elle a déjà accompli un immense travail préparatoire. Loin donc de favoriser le matérialisme, l'état de l'enfant, justement apprécié, le renverse complétement.

L'idiotisme n'est pas plus favorable à l'objection que nous combattons. On distingue deux sortes d'idiotisme : celui qui tient à un vice natif de l'organisation, et celui qui est la suite d'une maladie. Dans le premier cas, le cerveau, gêné dans son développement, est impuissant à recevoir et à transmettre à l'âme les impressions qui sont nécessaires à ses opérations; mais cela ne prouve pas plus la non-existence de l'âme, que les murs épais du cachot ténébreux ne prouvent la non-existence du malheureux prisonnier qu'ils renferment et dont ils enchaînent tous les actes extérieurs. Lorsque l'idiotisme arrive par suite de maladie, tout le monde sait encore que le cerveau est lésé ou paralysé; que, dès-lors, ne vivant plus, pour ainsi dire, ses fonctions sont abolies et ne peuvent plus rien fournir à l'intelligence. L'idiotisme ne prouve logiquement qu'une chose, la nécessité instrumentale du cerveau pour les opérations de l'intelligence; et même encore dans cet état, il y a, dans les sensations, dans certains actes bien analysés, des signes non équivoques de l'activité de l'âme.

L'homme dépourvu de certains sens, de l'ouïe ou de la vue, par exemple, prouve évidemment que le cerveau n'est pas le principe intelligent; et si l'on était logique, dès qu'on veut que ce principe soit organique, il faudrait de toute nécessité reconnaître que ce sont les organes et non le cerveau qui perçoivent, qui pensent et qui jugent; mais alors reviennent toutes les inextricables difficultés de la simplicité, de l'unité de la pensée, de la comparaison ou des jugements, et de toutes

les autres opérations intellectuelles. Mais lorsque nous savons que les aveugles et les sourds peuvent se faire une idée de l'audition et de la vision ; qu'ils suppléent à l'absence de l'ouïe ou de la vue par l'acuïté plus prononcée et par l'éducation des autres sens, nous avons la preuve invincible qu'il faut bien un autre principe que le cerveau pour suppléer ainsi à ce que le cerveau ne peut ni recevoir, ni transmettre.

Le sommeil est un état naturel, comme la veille ; il en est la conséquence, et a pour but de réparer les forces épuisées de nos organes ; quand donc il serait complétement vrai que les phénomènes intellectuels seraient nuls durant le sommeil, cela prouverait uniquement que les forces épuisées du cerveau ne peuvent plus recevoir d'impressions, ni obéir à l'activité de notre âme. Mais il n'est pas vrai que les phénomènes intellectuels soient nuls durant le sommeil. A qui n'est-il pas arrivé, en effet, d'accomplir, en rêve, un drame parfaitement suivi? Un objet effrayant se présente aux yeux de l'âme ; il poursuit, menaçant ; les terreurs naissent, la frayeur enchaîne tous les membres, la volonté commande en vain la fuite ; elle n'est plus obéie ; les jambes refusent le mouvement, et, si le réveil ne venait dissiper ces vains fantômes, l'âme se sentirait toucher à la séparation suprême de son corps. Combien de fois n'a-t-on pas composé, durant le sommeil, les discours les plus éloquents, les poésies les plus sublimes, qu'on aurait même pu écrire au réveil, si l'on n'avait été distrait par d'autres soins? Lorsqu'un problème d'une haute difficulté a préoccupé l'intelligence durant le jour, n'est-il pas arrivé plus d'une fois qu'à son réveil du lendemain, elle s'est trouvée tout étonnée d'en avoir la solution claire? On a même vu des somnambules écrire, composer, résoudre des problèmes de mathématiques avec bien plus de facilité et de perfection que durant la veille. L'intelligence ne dort donc pas, elle conserve toujours son activité et agit sur le cerveau tant qu'il n'a pas épuisé ses forces ; et, même pendant le sommeil, elle peut accomplir parfois les opérations les plus suivies. Les rêves ordinaires, dans leur confusion, ressemblent assez à ce qui se passe dans la folie ; ce sont des impressions confuses qui ne peuvent être perçues par l'âme que de la manière dont les lui présente le cerveau ; il n'a

que des impressions à demi effacées ou trop brusquement rapprochées ; de là l'incohérence des idées que présente un rêve, et qui ne laissent pas de prouver que l'âme agit toujours dans un rapport normal avec le cerveau, son instrument, qu'elle perçoit toujours ce qu'il lui présente.

L'asphyxie et l'apoplexie sont comme un commencement de mort, dont on ne peut absolument rien conclure *à posteriori*, pour ou contre le principe pensant ; les rapports entre l'organe et l'âme sont interrompus, et les phénomènes, qui sont le résultat de ces rapports, ne peuvent plus exister. Mais ces catastrophes de l'organisme conduisent encore moins à la négation de l'âme qu'à la négation du cerveau, comme principe pensant ; quant à l'état de démence, nous y avons répondu dans notre argumentation générale ; le cerveau ne présente plus à l'âme que des impressions heurtées et à demi effacées, elle les perçoit telles qu'elles lui sont offertes, et de là son délire.

Enfin, lorsqu'on demande comment il serait possible d'admettre un autre principe que le cerveau, quand il est reconnu que tout phénomène intérieur disparaît dès que cet organe ne peut plus agir, c'est comme si l'on demandait comment il serait possible d'admettre un autre principe de la vision que l'œil, lorsqu'il est reconnu que toute vision disparaît dès que l'œil ne peut plus agir. Cela ne prouve donc absolument qu'une chose, c'est que le cerveau est un instrument nécessaire aux opérations de l'âme, dans son état actuel, mais nullement qu'on doive et qu'on puisse lui attribuer des actes et des phénomènes d'une nature opposée à la sienne. Non, on ne peut voir, ni toucher la pensée, la réflexion, le jugement, le doute, la volonté et les autres faits de conscience ; l'observation physiologique est impuissante ici, et voilà pourquoi il est impossible à la raison de ne pas remonter à une cause immatérielle pour expliquer ces phénomènes.

« On nous objecte ensuite l'impossibilité de mettre en contact une chose qui ne possède aucun des attributs propres aux corps, avec la matière nerveuse de l'encéphale. Mais les physiologistes ne se laissent-ils pas ici dominer eux-mêmes par l'idée du *comment?* Où est le besoin d'admettre le contact dont ils nous parlent ? L'âme est unie au corps, elle est en rapport

avec lui : c'est là un fait incontestable. Mais comment s'établit ce rapport intime entre les deux substances? Nous pouvons l'ignorer sans qu'on puisse rien en conclure contre l'existence de l'une ou de l'autre; car, enfin, prouvera-t-on jamais que l'âme, dont la nature est de connaître et d'agir, ne saurait avoir aucun moyen de percevoir ce qui affecte le corps, et de mettre en mouvement les organes par sa volonté? Et n'est-il pas au moins tout aussi facile à l'âme de connaître et de sentir des objets matériels qu'au cerveau de concevoir des choses qui ne tombent point sous les sens (1)? »

Pour éluder le témoignage et l'autorité de la conscience, les physiologistes prétendent que ce qui lui est exclusivement propre se réduit à un fait unique dont on ne peut rien conclure : celui de sentir que l'on sent ou que l'on a senti, et que tout ce que l'on trouve de plus, en réfléchissant sur soi-même, ce sont des sensations provenant des viscères intérieurs ou des sens externes, et qui, par conséquent, supposent toujours l'exercice des organes, et ne peuvent donner lieu à aucune induction psychologique indépendamment des sens. Mais d'abord, quand tout cela serait vrai; quand il n'y aurait d'autre fait propre à la conscience que celui de sentir que l'on sent, il n'en faudrait pas davantage non plus pour établir invinciblement la spiritualité du principe intelligent; car nous avons prouvé que le sentiment ne peut se produire dans un sujet matériel, et que le cerveau ou tout autre organe ne pourrait jamais sentir la pensée et les phénomènes si divers de l'intelligence, les rapprocher, les comparer, les reproduire, ni surtout faire ou éprouver tout cela, sans percevoir nécessairement des modifications matérielles, si tout cela n'était pas autre chose. Le sentiment tout seul n'est donc pas un fait stérile et insignifiant. Puisque l'homme sent qu'il pense, qu'il réfléchit, qu'il veut, il y a donc en lui un centre unique où tout aboutit, et qui est en même temps la cause et le sujet des phénomènes internes; un principe, par conséquent, simple, indivisible, qui n'a point de parties, qui diffère des organes et constitue le moi ou l'individualité humaine. C'est là que les

(1) L'abbé Receveur, art. *Ame*, *Encyclop.* du XIX[e] siècle.

sensations elles-mêmes viennent s'accomplir; car le principe intelligent les sent en lui aussi bien que les idées; et quoiqu'il les rapporte aux sens ou aux viscères intérieurs, l'expérience prouve que la conscience n'existe pas dans ces organes, et toutes les impressions qui s'y produisent ne donnent pas la moindre sentiment quand elles s'arrêtent là ou que l'âme refuse d'y prêter son attention. D'un autre côté, qu'importe au fond, dans la question présente, que tous les faits observés par la conscience exigent ou supposent l'action des organes? puisqu'il est prouvé qu'ils ne peuvent ni s'accomplir ni se révéler à l'observation dans les organes; puisque la conscience seule les perçoit, les analyse, les compare et en tire des inductions par le raisonnement, pourquoi ne pourrions-nous pas la consulter et l'appeler en témoignage sur des faits qui lui appartiennent? Avons-nous même un autre moyen d'être éclairés sur ce qui se passe en nous et dans le *moi*, où tous ces faits viennent aboutir; sur la manière dont ils s'y produisent et le modifient; en un mot, sur la nature et les caractères de la pensée, du jugement, de la volonté, et, par conséquent, du principe où tous ces actes s'accomplissent?

» On voit donc que toutes les objections des matérialistes n'ont pas le moindre fondement, et qu'ils raisonnent toujours d'après une observation inexacte et incomplète des phénomènes de l'intelligence. Quand la raison conçoit le possible, le vrai, le faux, la cause première; quand elle s'élève par l'induction à des lois générales, ou qu'elle établit entre les faits contingents des rapports de causalité nécessaire, ne trouve-t-on réellement dans la conscience que des sensations provenant des viscères ou des sens? Est-ce que toutes ces choses-là peuvent frapper les yeux, ou sont de nature à ébranler les organes? S'il n'y a rien dans ces actes intérieurs que des sensations du cerveau, il faut convenir au moins que le cerveau ne s'en doute guère, et que des sensations comme celles-là n'ont pas grande ressemblance avec toutes les autres (1). »

En résumé, nous ne connaissons les êtres que par leurs pro-

(1) L'abbé Receveur, art. *Ame*.

priétés et leurs actes, en un mot, par les phénomènes qui s'accomplissent en eux et qui sont des conséquences nécessaires de leur nature. Les propriétés, les actes et les phénomènes qui s'accomplissent dans les êtres matériels et organiques nous démontrent que le caractère essentiel à toute matière, c'est l'inertie, la passiveté absolue, qui placent nécessairement en dehors d'elle les causes de ses mouvements, soit dans des lois générales auxquelles elle ne peut se soustraire, soit dans des volontés libres qui ont la puissance de la modifier. Les propriétés, les actes et les phénomènes intellectuels, au contraire, exigent nécessairement un principe actif par lui-même, une cause intelligente et libre, qui exclut, par conséquent, toute idée de substance et de composition matérielle, et qui est nécessairement simple et spirituelle. La matière et le principe intelligent sont donc deux entités qui s'excluent nécessairement; la matière pensante est inconcevable et impossible, comme le principe pensant sans activité, composé et non spirituel, est impossible. Or, comme l'impossibilité implique *la non-existence* absolue, l'absurdité et le néant, il s'ensuit qu'il n'est même pas au pouvoir de Dieu de créer la matière pensante, non inerte et non passive, ou, en d'autres termes, de créer une matière qui ne soit pas matière; pas plus qu'il ne lui est possible de créer une intelligence qui ne soit ni active, ni simple, ni spirituelle, ou une intelligence qui ne soit pas une intelligence.

Enfin, comme conséquence dernière de toutes nos études sur le monde créé et sur l'intelligence, il nous a été démontré que l'univers et tous les êtres qu'il renferme prouvent une intelligence infinie, qui a tout conçu et tout exécuté; que tous ces êtres convergent vers l'homme, pour lequel ils ont été faits; non vers l'homme physique soumis, comme tous les êtres matériels, aux lois du monde physique, mais vers l'homme, être intelligent, qui saisit, juge et conçoit aussi bien les lois physiques que les lois intellectuelles, aussi bien l'ensemble que les détails de la conception créatrice, et qui, par conséquent, se rapporte et cadre, pour ainsi dire, par le fond de sa nature avec l'intelligence divine, puisqu'il est impossible à un être quelconque de convenir et de s'accorder avec un

autre être s'il n'est d'une nature semblable. D'où il suit encore que l'âme humaine est nécessairement spirituelle, et que Dieu n'aurait pu la créer intelligente sans la créer spirituelle, puisque telle est nécessairement sa nature à lui-même, et qu'encore un coup la matière avec ses propriétés essentielles et l'âme intelligente avec ses attributs nécessaires répugnent et s'excluent. Il est donc démontré que l'âme n'a pu être tirée de la matière, mais qu'elle vient nécessairement de Dieu qui l'a faite à son image et à sa ressemblance, et qui, dès qu'il la destinait à comprendre sa conception et ses œuvres, comme les faits nous le prouvent, ne pouvait pas la faire autrement; et ainsi nous sommes ramenés au texte sacré de l'Écriture, comme au seul principe qui puisse nous faire connaître la nature profonde de notre âme : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance... Et il fit l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu;* » voilà le fait divin, conséquence nécessaire de toutes nos études précédentes qu'il s'agit de scruter et d'approfondir pour connaître ce qu'est l'homme.

LEÇON IV.

NATURE PROFONDE ET PUISSANCES DE L'AME HUMAINE.

Jusqu'ici, nous avons remonté des effets aux causes, des œuvres du Créateur au Créateur lui-même. L'homme a dû nous servir de mesure, de terme de comparaison pour étudier et connaître tous les êtres qui l'entourent. La raison en était que lui seul pouvait nous fournir une mesure convenable, suffisante et assez connue. Mais, pour l'étudier lui-même, à qui le comparerons-nous ? Les animaux ne peuvent nous donner que la connaissance négative et différentielle de l'homme; mais l'homme en lui-même, dans la sublimité de son être, ne peut nous être complétement révélé par eux. Il nous faut cependant

un terme de comparaison, puisque ce n'est que par là que notre esprit procède à l'acquisition de la connaissance. Or, voici que Dieu lui-même vient nous donner ce terme de comparaison, cette mesure de nous-mêmes : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* » C'est donc en Dieu même que nous devons, pour être logiques, chercher la connaissance de notre propre nature ; et dès lors, il faut bien que nous acceptions comme un principe, comme un fait, ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler de lui-même, sans nous inquiéter, pour le moment, de la réalité et de la certitude de cette révélation ; aussi bien les vérités qu'elle enseigne sont désormais dans le monde, ce sont des faits acquis à la connaissance humaine, nul ne peut les lui enlever. Nous n'avons donc pas à nous occuper des moyens par lesquels l'esprit humain a pu arriver à cette connaissance, c'est une question qui viendra plus tard. Nous prenons ces vérités comme des principes acquis; leur comparaison avec ce que nous pouvons connaître de notre propre nature, vérifiera et la certitude de ces principes, et la science de nous-mêmes. Tel est le seul point de départ logique vraiment possible en cette nouvelle étude, et notre marche n'en sera pas moins scientifique que celle que nous avons suivie dans celles qui ont précédé. Seulement, au lieu de remonter de bas en haut, des effets à la cause souveraine, nous descendrons des réalités nécessaires de l'éternité aux images contingentes du temps. A ce point de vue, nous avons à démontrer la nature et les attributs de l'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Deux écueils sont à éviter dans l'étude de l'homme ; le sensualisme exclusif qui, faisant tout naître des sens, conduit nécessairement au matérialisme, et l'idéalisme aussi exclusif, qui, isolant l'âme de sa condition créée, lui enlève tout moyen de connaître et aboutit au scepticisme absolu.

La vérité se trouve entre ces deux extrêmes, c'est-à-dire, dans l'homme tel que Dieu l'a créé, intelligence unie à un corps d'une union si intime que ces deux natures ne constituent qu'un seul être. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est le nœud de Dieu et du monde ; par l'une de ses faces, il tient à Dieu, par l'autre, il tient au monde créé pour

lui. Son âme n'est, dans sa substance, que les idées ou formes que Dieu lui a départies à l'image et à la ressemblance de son essence ; le monde extérieur répond par ses formes, qui sont quelque ressemblance des idées divines, aux idées de l'âme humaine, qui lui sont ainsi rendues visibles au moyen des sens. Dieu donc, ayant d'une part créé le monde à la ressemblance des idées qui sont son essence, et, d'autre part, ayant formé l'âme humaine des ressemblances typiques de ses idées divines qui sont aussi le type des réalités créées, l'homme est conséquemment le nœud de Dieu et du monde. C'est ce qui nous fait dire que les sens ne pourraient rien si les idées n'étaient dans l'âme, et que les idées de l'âme lui seraient, pour la plupart, inconnues, si elles ne lui étaient révélées par les sens. Ainsi, l'idéalisme et le sensualisme, bien compris, sont vrais dans leur union et faux dans leur isolement, et leurs points extrêmes, dont l'opposition a été et sera l'éternelle pierre d'achoppement des idéalistes et des matérialistes.

Pour nous, qui cherchons à comprendre l'œuvre de Dieu telle qu'il l'a faite, nous ne pouvons adopter ni l'une ni l'autre exclusion, mais nous demanderons à la philosophie chrétienne si elle n'a pas une synthèse plus éclatante et plus complète à nous révéler. Ce ne sera pas à la matière, qu'elle domine, que nous comparerons notre âme pour la connaître ; mais forts de la parole de Dieu même, qui nous affirme l'avoir faite à son image et à sa ressemblance, nous demanderons, à la connaissance que Dieu nous a donnée de lui-même, la connaissance de notre âme. Marchant ainsi sur les traces des plus grands philosophes chrétiens, nous dirons, avec Clément d'Alexandrie, que la maxime de l'antique philosophie, *Connais-toi toi-même*, est la première et la plus belle des règles, mais que cette connaissance est inséparable de celle de Dieu (1) ; et, avec saint Augustin, nous demanderons à Dieu de le connaître et de nous connaître nous-mêmes (2). Voilà le point de départ, le flambeau de la psychologie chrétienne ; nulle philosophie ne s'est élevée si haut, parce que, s'il était possible à la raison de l'homme d'arriver

(1) Est ergo, ut videtur, disciplinarum omnium pulcherrima et maxima, seipsum nôsse; si quis enim seipsum novit, Deum cognoscet. (*Pædag.*)

(2) Noverim me, Deus, noverim te.

à connaître l'existence de Dieu par ses œuvres, il ne le lui était pas d'arriver à le connaître dans sa nature sans une révélation spéciale (1).

« Faisons, dit Dieu, faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; et Dieu, ajoute l'écrivain sacré, créa l'homme à son image; et il le créa à l'image de Dieu (2). » Or, tous les Pères et la tradition de l'Église ont vu dans cette auguste consultation de Dieu en lui-même, avant de créer l'homme, la première révélation de l'unité de nature et de la pluralité des personnes divines; ils y ont vu la trinité des personnes dans l'unité d'essence divine. Il faut donc que nous retrouvions dans l'homme toute la ressemblance de Dieu; dans la substance de l'âme l'image de l'essence divine, et dans ses puissances fondamentales, la ressemblance de l'auguste Trinité; c'est ce qu'enseigne la tradition catholique tout entière.

» Le premier besoin de la philosophie, dit M. de Bonald, est de trouver une base certaine aux connaissances humaines, une vérité première de laquelle on puisse déduire toutes les vérités subséquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne de la science; et c'est à la détermination de cette base, que commence la divergence de tous les systèmes. Cette base, cette vérité ne peut être qu'un fait, qu'il faut admettre comme certain, pour pouvoir aller en avant avec sûreté et sécurité dans la route de la vérité. » Et il ajoute que jusqu'ici, les philosophes ayant posé ce principe dans un fait dont chacun est juge et dont personne n'est témoin, il a été impossible de s'entendre, et que de là, uniquement, sont venus et les systèmes, et les incertitudes, et les disputes. Or, il prétend trouver ce fait fondamental dans le son primitif et nécessaire du langage accordé au genre humain, sans réfléchir que ce fait, vrai en lui-même, ne peut nous conduire, comme tous les êtres créés, qu'à en conclure l'existence de Dieu, sans nous apprendre rien de plus sur la nature de l'homme.

(1) Non possumus per rationem naturalem, cujus cognitio oritur ex sensibilibus, noscere Dei essentiam, seu quoad quid est; posse tamen cognoscere quoad an est et quod sit prima causa. (S. Thomas, apud Billuart, *De Perfect. Dei*, diss. IV, art. XI.)

(2) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum. *Gen.*, c. I.

Le fait révélé que la philosophie chrétienne pose en principe, outre qu'il réunit toutes les conditions nécessaires pour lui servir de base, puisqu'il est primitif, extérieur et appuyé sur une autorité infaillible, nous semble plus fondamental et plus fécond (1). Nous apprenant comment Dieu nous a faits et ce qu'il nous a faits, n'est-il pas évident que toutes les vérités, qui se rapportent à la connaissance de nous-mêmes, doivent s'y rattacher? Il nous sera même facile de prouver que, pour expliquer, au moins de manière à éviter les contradictions, les faits qui rentrent dans cette étude, pour mettre la doctrine d'accord avec l'expérience, il nous suffira d'en appeler à cette ressemblance si glorieuse de l'homme avec la divinité.

THÉODICÉE ET PSYCHOLOGIE.

Nous sommes ainsi conduits à nous rappeler ce que nous connaissons de Dieu; la foi d'abord nous enseigne, et la raison aidée de la foi peut entrevoir ce que son impuissance isolée lui interdit de connaître. C'est dans cette subordination nécessaire de la raison à la foi que nous devons essayer de résumer logiquement la notion de Dieu qui doit nous servir de mesure pour mieux nous connaître nous-mêmes.

Dieu existe, c'est une vérité de raison; c'est la vérité principe, que saint Thomas appelle le préambule de la foi; vérité qu'il faut nécessairement admettre ou renoncer à toute raison, à toute science. Tout notre premier volume n'a été qu'une continuelle démonstration de l'existence d'une cause première, souverainement intelligente, qui a tout créé et tout coordonné dans l'ensemble comme dans les détails. L'existence d'un Dieu créateur et coordonnateur est donc une vérité acquise à la science.

De cette première vérité en découle une autre non moins

(1) Nous devons ici rendre justice à l'auteur anonyme de l'*Histoire philosophique et religieuse de l'homme,* ouvrage remarquable sous plus d'un rapport, dont nous acceptons en grande partie la doctrine, dont nous résumerons la substance en la complétant et la précisant. Nous emprunterons même souvent les expressions de l'auteur lorsqu'elles rendront bien notre pensée, en regrettant de ne pouvoir citer un nom que la modestie a, sans doute, voulu taire. Nous en prévenons une fois pour toutes.

certaine, non moins bien démontrée; Dieu, ou la cause première, est la cause des causes, le principe de tout, qui n'admet et ne peut admettre aucun principe au-dessus de lui. Tous les êtres connus sont contingents, tous ont commencé; aucun n'existe par lui-même, autrement il aurait en soi une puissance infinie d'existence, par laquelle il serait éternellement. Or, puisqu'il existe des êtres contingents, qui doivent l'existence à une cause qui ne peut être en eux; il s'ensuit qu'il existe un être nécessaire, qui n'a pu ni commencer, ni être créé; qui seul possède en soi la puissance infinie d'être, auquel nulle perfection ne peut manquer, puisqu'il est la source de toute perfection; si, en effet, il pouvait être supposé imparfait en quelque point, il cesserait d'être nécessaire en ce point et par suite dans tous les autres. La nécessité d'être entraîne mathématiquement la nécessité de toutes les perfections absolues et l'éminence de toutes les perfections relatives, puisqu'elles découlent de l'être nécessaire qui les donne aux êtres contingents dans la mesure de sa sagesse. Or, tout ce qui est absolu, ne pouvant être de deux façons différentes, il s'ensuit que toute vérité, toute perfection démontrée absolue est nécessairement mieux connue que tout ce qui est relatif et contingent; puisque le relatif et le contingent peuvent être de plusieurs façons différentes, entre lesquelles l'esprit est souvent embarrassé pour se prononcer. Il suit encore de là que Dieu étant l'être nécessaire, absolu dans ses perfections essentielles, est de tous les êtres celui que nous connaissons le mieux; toutes les notions absolues qui font la base de notre raison se rapportent à lui.

Ce qui distingue Dieu de tous les autres êtres, c'est donc l'existence par lui-même, l'existence nécessaire et indépendante. Aussi, les théologiens enseignent-ils, avec raison, que la constitution métaphysique de l'essence divine est d'être par soi-même, ce qu'ils appellent *aséité* (*à se esse*); aséité qui sépare et distingue nettement Dieu de tout autre être; qui est la source, la racine, le principe de toutes les perfections divines. Les autres êtres, au contraire, n'existant point par eux-mêmes, ne sont point à proprement parler des essences, mais bien des substances, des suppôts soumis à une forme et à des accidents. En Dieu, il n'y a point d'accidents, il n'y a rien de passif;

car la passiveté suppose une action étrangère à l'être passif. Dieu est tout être, seul absolu; son être est incommunicable; l'être infini et nécessaire est un, et nécessairement simple, la composition excluant l'infinie perfection et l'existence nécessaire; qui dit composé, dit réunion d'attributs, de parties, qui suppose nécessairement une cause qui a réuni et composé. Dès-lors l'être infiniment simple ne peut se communiquer en partie; il ne peut se communiquer qu'en totalité. L'être divin est donc, de sa nature, incommunicable; il ne peut être modifié. C'est pourquoi nous pensons avec saint Augustin, le maître des sentences, saint Thomas, Billuart et tant d'autres, qu'il n'y a point en Dieu de substance, mais seulement essence; que c'est abusivement qu'on appelle substance, l'essence divine qui est le nom tellement véritable, propre et incommunicable que Dieu seul peut être dit essence (1); et que la signification du mot substance ne peut être la même en parlant de Dieu, et en parlant des créatures; puisque, dans le premier cas, il signifie existence nécessaire et par soi-même; tandis que, dans le second, il signifie existence contingente, accidentelle et par un autre. D'où il suit que le caractère distinctif de l'essence divine, sa constitution métaphysique, c'est l'aséité. Or, l'aséité entraîne avec elle l'activité essentielle, infinie, non pas comme propriété, mais comme essence; en effet, Dieu est tout être par soi-même, il ne reçoit rien d'ailleurs; par conséquent rien en lui de passif, rien en lui d'inerte, mais tout y est nécessairement acte, acte infini, acte pur, *actus purus*, dit encore saint Thomas, c'est-à-dire acte éternel, sans intermittence, sans accroissement comme sans ralentissement d'intensité, toujours le même; tel est l'acte pur qui est l'être divin même.

(1) Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus, si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus recte intelligitur, in quibus, ut subjectis, sunt ea quæ in aliquo subjecto esse dicuntur; sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit, et ideo substantia est. Res ergo mutabiles neque simplices propriè dicuntur substantiæ, Deus autem si subsistit, ut substantia propriè dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusivè substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod verè ac propriè dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim verè solus, quia incommutabilis est. (S. August., lib. VI *De Trinit.*, c. IV, V; ap. Mag. sentent., distinct. VIII, 8.— S. Thom., *Summ.*, p. p. q. III, art. IV.)

Dans cette essence infinie, active, la foi chrétienne nous fait adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme un seul et même Dieu, un seul et même Créateur et Seigneur souverain. Mystère profond, qui, sans pouvoir être compris par la raison, peut cependant lui être démontré comme une vérité absolue, nécessaire, une fois qu'elle en a acquis la connaissance par l'enseignement divin.

L'être nécessaire est trois personnes distinctes, ou mieux trois personnes distinctes entre elles sont l'être nécessaire unique, en sorte que s'il manquait l'une des trois personnes, l'être nécessaire ne serait pas. Pour comprendre la démonstration de cette vérité absolue, il faut établir la vraie notion de la personne.

Or, la personne est le principe agissant. Voilà la définition la plus générale; mais au point de vue moral la notion de la personne se limite. À ce point de vue, en effet, la personne est le principe agissant et responsable de ses actes. D'où il suit que la personne au moral réside dans la volonté et la liberté. Le principe actif humain n'est pas par lui-même, il est créé tel, c'est-à-dire actif, et dépendant de Dieu dans l'exercice de son activité. Il est créé actif; il ne dépend pas de lui d'être actif ou non, d'*intelliger* ou non, d'aimer ou non; mais il dépend de lui d'user de son activité, de son intelligence, de son amour comme il le veut et librement; et en ce sens l'exercice de son activité ne dépend pas même de Dieu, mais uniquement de sa volonté libre. Et c'est là l'œuvre admirable de Dieu qui ne pouvant créer un être souverainement indépendant comme lui, l'a fait participer cependant à une sorte d'aséité, qui n'est pas et ne peut pas être l'aséité de l'être, mais l'aséité de la volonté ou de la personne : en sorte que l'homme est tout à la fois dépendant et indépendant; dépendant, puisqu'il ne s'est pas donné son être actif, et indépendant, puisqu'il est libre d'exercer son activité par lui-même. Mais, par cela même qu'il tient l'être et l'activité d'un autre, il est responsable envers lui de l'usage qu'il en fera, ce qui justifie la notion de la personne créée : *Le principe agissant, responsable de ses actes.*

Mais Dieu est par lui-même et ne reçoit l'être de personne, il est actif de son activité propre; il est acte pur, il ne dépend

donc que de lui-même, il n'est donc responsable de ses actes envers personne. La notion de personne se simplifie donc en Dieu de toute l'énergique aséité de son être : elle est le principe agissant, l'acte pur. Aussi bien la personne n'est responsable que parce qu'elle agit ; mais pour qu'en agissant elle soit responsable, il faut qu'elle doive compte à un autre de l'exercice de son activité : or, c'est la condition nécessaire de toutes et des seules créatures, tandis que la condition nécessaire de Dieu, c'est d'être par soi-même, de ne dépendre de personne, et par conséquent de n'être pas responsable de l'exercice de son activité, qui est un acte pur, nécessaire, qui est son être même. La personne est donc simplement en Dieu le principe agissant.

A ce point de vue, seul logique, que concevons-nous d'abord en Dieu? L'être principe actif, existant par soi-même ; *je suis celui qui suis*, par conséquent doué d'une puissance, d'une force, d'une énergie d'être par laquelle il existe éternellement lui-même par un acte pur. Cet acte pur est donc la puissance de l'être toujours agissant et existant par soi-même tout entier ; c'est une personne, la personne du Père, parce qu'en effet elle est la première, et elle engendre la seconde.

Car cet être infini ne peut agir et exister par lui-même, sans se comprendre, sans se voir, sans s'exprimer et se dire à lui-même tout ce qu'il est, car ce qu'on ne connaît pas, n'existe pas pour soi ; et l'acte pur de l'existence exige l'intelligence infinie. Voici donc un nouvel acte pur, acte d'intelligence infinie, car en Dieu tout est acte ; donc un nouveau principe agissant, qui comprend, qui voit, qui exprime et qui dit tout ce qu'il est, et ce nouveau principe est nettement distinct du premier ; il en découle nécessairement, mais il n'est pas lui, car le principe qui existe par soi-même, qui produit l'acte pur de la puissance d'être, n'est pas celui qui comprend, qui voit et exprime ; ce second principe comprend, voit et exprime par lui-même, par sa propre énergie, par un acte pur aussi. Cet acte pur est donc l'énergie de l'être se comprenant ; c'est une personne, puisqu'elle agit.

Cependant, l'être existant par soi-même, par sa propre énergie, ne pouvant se séparer de son intelligence, de l'acte par lequel il se comprend, se voit et s'exprime, est nécessairement

lié à son intelligence par un troisième acte pur, qui est l'acte d'un nouveau principe agissant pour relier dans l'amour le principe qui existe par soi-même, et le principe qui comprend son être. Or, ce troisième principe qui relie dans l'amour toute la puissance de l'être et toute son intelligence, est nettement distinct et subsiste par lui-même, c'est une troisième personne.

Ces trois actes purs qui constituent les trois personnes, sont nécessairement trois actes infinis, autrement ils ne seraient pas actes purs, et s'ils n'étaient pas trois actes purs, Dieu ne serait pas infiniment, ne se connaîtrait pas infiniment, ne s'aimerait pas infiniment, et par conséquent ne serait pas l'être nécessaire. Ces trois actes purs épuisant chacun toute l'énergie de leur principe, ne peuvent être l'acte du même principe; dès-lors nécessairement distincts, et actes de trois principes agissants distincts, ce sont par conséquent trois personnes.

Or, ces trois principes nécessairement agissants, puisque Dieu est tout acte, sont un seul être, qui ne peut être conçu sans la puissance, sans l'intelligence et sans l'amour; ce sont trois principes nécessaires, distincts, agissant et s'impliquant nécessairement, puisque si, par impossible, l'un manquait, l'acte des deux autres ne serait pas et l'être infini n'existerait pas. En effet si l'être n'existait par l'acte pur de sa propre puissance, il ne serait pas, et ne pourrait se comprendre, ni être compris; et s'il ne se comprenait et ne s'exprimait à lui-même tout entier, il ne produirait pas l'acte pur par lequel il est, il n'agirait pas; et si la puissance d'être ne se déversait dans la puissance intelligente et que celle-ci ne retournât tout entière à son principe générateur, ce seraient deux actes séparés, deux actes nuls; un acte réalisant, pour ainsi dire, l'être qu'il ne comprend pas, et un acte comprenant l'être qui ne se réalise pas en lui, et qui par conséquent n'est pas, puisqu'il ne peut être que par lui-même; c'est donc une nécessité absolue que ces deux actes soient liés dans le même être par un lien toujours actif et subsistant; l'être absolu ne peut être conçu qu'avec et par ces trois principes; et ces trois principes agissant nécessairement et éternellement, il y a nécessairement en Dieu trois personnes éternelles, aussi éternelles, aussi nécessaires l'une que l'autre, et elles sont l'être absolu.

Le Père est l'être infini existant par soi-même, par son acte pur, mais il n'est pas tout l'être ; le Fils est l'être infini se comprenant, se contemplant soi-même par son acte pur, mais il n'est pas tout l'être ; le Saint-Esprit est l'être infini s'aimant soi-même autant qu'il est et se connaît par un acte pur, mais il n'est pas tout l'être ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tout l'être infini et nécessaire. Le Père ne peut être sans le Fils et le Saint-Esprit ; le Fils ne peut être sans le Père et le Saint-Esprit ; le Saint-Esprit ne peut être sans le Père et le Fils.

Nous voyons bien comment le mystère d'un seul Dieu en trois personnes est une vérité nécessaire, mais nous n'en comprenons ni la nature, ni l'essence infinie ; nous voyons bien la nécessité des trois personnes, et leurs relations nécessaires dans l'aséité divine, mais le reste demeure pour nous imperscrutable.

Néanmoins, nous comprenons qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule essence divine, indivisible, en trois personnes réellement distinctes, le Père non engendré, principe sans principe ; le Fils engendré, principe naissant d'un principe par un acte pur ; l'Esprit saint qui procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Le Père communique son être au Fils, de sorte qu'on doit dire tout ce qui est Dieu est Père ; tout ce qui est Dieu est Fils ; et tout ce qui est essence divine est *Paternité ;* tout ce qui est essence divine est *Filiation ;* tout ce qui est Dieu est Saint-Esprit, tout ce qui est essence divine est *Spiration*. Le Père engendre le Fils par toute son essence, le Fils est engendré par toute son essence, et l'Esprit saint procède du Père et du Fils par toute leur essence qui est aussi la sienne. Et cependant cette essence, cette nature divine n'est point génératrice, ni engendrée, ni procédante, elle est une et indivisible ; elle ne s'engendre pas, elle ne procède pas d'elle-même, elle est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et l'Esprit saint qui procède (1). Cette divine essence est dans le Père la paternité, dans le Fils la filiation, dans l'Esprit saint la spiration ; et ce sont ces relations nécessaires, mais distinctes

(1) Et illa res (scilicet natura divina) non est generans, neque genita, neque procedens ; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus sanctus qui procedit. (*Ex Concil. Lateran.*, sub Innocent. III.)

et incommunicables, qui constituent les trois personnes; la paternité est le Père, la filiation est le Fils, la spiration le Saint-Esprit; le Père communique au Fils toute sa nature excepté la paternité, le Fils a toute la nature du Père moins la paternité qui communique, et plus la filiation qui est la communication de l'essence divine. Le Père et le Fils communiquent toute leur essence au Saint-Esprit excepté la paternité et la filiation, qui sont toutes deux le principe de la procession par laquelle toute l'essence divine est communiquée au Saint-Esprit. Mais comme ces trois opérations sont nécessaires et essentielles en Dieu, elles subsistent en trois personnes distinctes dans une seule et même essence; le Père n'est pas le Fils, mais il est tout entier dans l'essence du Fils; le Fils n'est pas le Père, mais il est tout entier dans l'essence du Père; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais il est tout entier dans l'essence du Père et du Fils; ce sont, comme le dit, quelque part, saint Denis l'Aréopagite, comme trois océans de lumière qui se pénètrent sans se confondre et qui ne font qu'une seule et même lumière. C'est en conformité de cette doctrine sur la Trinité, que les Pères et les théologiens enseignent que le Père est le principe sans principe; il est par lui-même, il ne naît de personne, il ne procède de personne, il est la source et le principe de toute la divinité (1); il est le principe du Fils, et, avec le Fils, il est le principe du Saint-Esprit; d'où il est l'être principe, et c'est à lui qu'appartient proprement l'aséité active qui engendre nécessairement et essentiellement le Fils qui est sa sagesse, son intelligence, son Verbe, par lequel il se dit à lui-même tout ce qu'il est; aséité active, être principe et Fils, Verbe, desquels procède nécessairement et essentiellement le Saint-Esprit, qui est l'amour mutuel et infini par lequel ils s'aiment dans toute l'immensité infinie de leur essence. Dieu donc est, il se connaît, il s'aime. Nous attribuons l'être au Père, principe des deux autres personnes; nous attribuons la connaissance, la sagesse, l'intelligence au Fils qui naît éternellement du Père, et l'amour, la volonté au Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils (2). Les communi-

(1) Pater est principium totius divinitatis, vel, si melius dicas, deitatis, quia ipse à nullo est. (S. Aug., in lib. IV *De Trinit.*)

(2) Filius ab intellectu, Spiritus sanctus à voluntate. (S. Thomas, apud Billuart.)

cations ineffables de cet être immense, de cette sagesse infinie, de cet amour éternel, font de ces trois personnes distinctes entre elles un seul et même Dieu. Telle est cette auguste Trinité qui, en créant l'homme, a voulu le faire à son image et à sa ressemblance.

A part donc ce qu'il y a d'ineffable et d'incommunicable dans l'essence divine, nous devons retrouver dans l'âme humaine l'image et la ressemblance de la Trinité des personnes dans une seule essence divine, la copie finie de l'original infini, autrement elle n'aurait pas avec la très-auguste Trinité le rapport que lui attribue la sainte Écriture. D'abord une différence profonde entre Dieu et notre âme, c'est que Dieu est essence ineffable et incommunicable, tandis que notre âme est substance créée et soumise à des modifications; quoiqu'elle vienne de Dieu, elle ne participe point à son essence qui est incommunicable en dehors de la Trinité, et que le Père ne peut même communiquer au Fils et au Saint-Esprit qu'à la condition nécessaire qu'ils soient avec lui une seule et même essence divine tout entière et infinie; ce que n'est évidemment pas notre âme. L'essence divine est tout une et indivisible; elle ne peut admettre de parties, ni être partagée en portions, elle est communiquée tout entière, ou elle n'est pas communiquée; or, notre âme n'est point infinie, elle n'est donc point essence, mais elle subsiste en elle-même et non par elle-même; elle est substance, image et représentation de l'essence divine, en tant que cette essence, qui est tout être, est nécessairement l'original typique de tout ce qui peut participer à l'être. Mais une fois cette distinction profonde et nécessaire admise, nous retrouvons dans notre âme la ressemblance de son auteur; nous avons démontré, en effet, que notre âme était active par elle-même, en sa substance; l'activité est son caractère distinctif, duquel découlent toutes ses puissances, comme en Dieu l'aséité active est le principe sans principe. Dieu est essence active par lui-même, notre âme est substance douée d'activité, sans laquelle elle ne subsisterait pas comme intelligence. L'activité de l'âme diffère de celle de Dieu, en ce que Dieu, qui est sa propre essence, est nécessairement tout acte, son intelligence est l'acte pur, cause de tout être, et par conséquent comprenant tout dans son

essence et par son essence; notre âme n'étant pas son essence par elle-même, mais une substance participant à l'être, n'est pas tout acte, son intelligence n'est pas un acte pur correspondant à tout être intelligible, c'est là le propre de Dieu; mais elle est comme composée de la puissance d'activité et de l'acte dans la proportion d'être qui lui est départie. D'où il suit que son activité étant limitée par sa capacité, elle ne peut tout saisir, tout comprendre, ni être tout acte comme Dieu (1). Dieu donc est essence active par elle-même, l'âme est substance douée d'activité. L'être de l'âme est actif de sa nature; comme le Père dont il est l'image est le principe des deux autres personnes, il est aussi la source des puissances de l'âme. Mais encore ici une différence profonde entre l'image et l'original; en Dieu chaque personne est toute la divinité, toute l'essence divine, parce que Dieu est sa propre essence; mais dans l'âme chaque puissance n'est pas toute sa substance, autrement il faudrait dire que la puissance intellective, par exemple, ayant conscience d'elle-même, comprendrait toute la substance de l'âme, si elle était cette substance; et de même de toutes les autres puissances. Les puissances de l'âme ne sont donc pas sa substance, mais elles en découlent comme de leur cause. D'où il suit que, bien qu'elles procèdent l'une de l'autre, à l'image des personnes divines, elles ne se communiquent pas l'une à l'autre toute la substance de l'âme; c'est uniquement le propre de Dieu qu'une personne divine communique à l'autre toute son essence, et c'est en cela que consiste ce qu'il y a d'ineffable et d'incommunicable en Dieu, et qui fait que nul être créé ne peut participer à sa nature.

Ces distinctions nécessaires, établies, cherchons le rapport de notre âme avec la Trinité sainte. Dieu est, il se connaît, il s'aime; Dieu n'a donc pu nous faire à sa ressemblance qu'en nous communiquant, à nous aussi, quelqu'être, quelqu'intelligence, quelqu'amour. Nul ne peut contester, en effet, que l'homme est, qu'il connaît, qu'il aime; qu'il a, quand il jouit de l'activité de son âme, quelqu'être, quelqu'intelligence et quelqu'amour, de quelque manière et à quelqu'époque de sa vie qu'il obtienne cette jouissance. L'esprit ou l'être raison-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXV, art. V.

nable doué d'activité, sa connaissance et son amour, sont trois choses distinctes. Car l'esprit se connaît et il s'aime, et il ne peut s'aimer sans se connaître. L'esprit ou l'être actif et sa connaissance sont deux choses; de même l'esprit et son amour sont aussi deux choses. Lors donc que l'esprit, qui n'est pas ici toute l'âme, mais ce qu'il y a de plus excellent, de primitif en l'âme, se connaît et s'aime, il retrace en lui la Trinité. Or, ces trois choses, quoique distinctes entre elles ne sont pourtant qu'une âme, parce qu'elles existent substantiellement dans l'âme : l'esprit raisonnable, principe actif, est l'image du Père; la connaissance, l'image du Fils; l'amour, l'image du Saint-Esprit. Car l'esprit, en se connaissant, engendre sa connaissance, son intelligence, et il est seul Père de son intelligence. L'amour procède de l'esprit lui-même et de l'intelligence, puisque l'esprit se connaît et s'aime, et qu'il ne pourrait s'aimer sans se connaître. Il aime aussi son intelligence comme le Fils de sa complaisance : et ainsi l'amour est comme un embrassement du Père et du Fils, et ici le Fils n'est pas moindre que le Père, puisque l'esprit se connaît autant qu'il est; ni l'amour moindre que le Père et le Fils, c'est-à-dire, que l'esprit et l'intelligence, puisque l'esprit s'aime autant qu'il se connaît et qu'il est. Or, comme les trois personnes divines sont dans l'essence de chacune, de même les trois puissances de l'âme sont dans chacune; car l'être qui aime est dans l'amour, et l'amour est dans l'intelligence du principe qui aime, et l'intelligence dans l'esprit qui connaît. Voilà donc une image de la Trinité dans ces trois puissances fondamentales de notre âme, l'être, l'intelligence et l'amour, qui existent substantiellement en elle (1).

(1) Mens et notitia ejus, et amor, tria quædam sunt. Mens enim novit se, et amat se, nec amare se potest, nisi etiam noverit se. (S. August., in lib. XI *De Trinit.*, cap. IV.) Duo quædam sunt mens et notitia ejus. (*Id.*, lib. XV *De Trinit.*, cap. VII.) Item duo quædam sunt mens et amor ejus. Cum ergo se novit mens et amat se, manet Trinitas, scilicet mens, amor et notitia. Mens autem hic accipitur non pro anima, sed eo quod in anima excellentius est. Hæc autem tria cùm sint distincta à se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in anima substantialiter existunt. — Quia mens vice Patris, notitia, Filii, amor, Spiritus sancti accipitur. (S. August., lib. IX *De Trinit.*, cap. XII). Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cùm se cognoscit, notitiam sui gignit et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscit se et diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est notitiam suam : et ita

Car l'homme n'imite pas seulement la nature divine en tant qu'il se connaît et qu'il s'aime, mais aussi en tant qu'en se connaissant il produit son Verbe, et, en s'aimant, son amour; et ainsi se retrouvent en lui le principe du Verbe, le Verbe et l'amour par lesquels la Trinité des personnes est constituée en Dieu (1); et de même que les trois personnes sont nécessaires à l'être divin, de même aussi, sans ces trois puissances fondamentales, l'âme ne serait pas; ces trois puissances sont essentielles à la substance même de l'âme. A quoi attribuerons-nous cette ressemblance si frappante de notre âme avec Dieu, si ce n'est à l'efficacité de cette toute-puissante parole : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et il le créa à l'image de Dieu. »

Cette interprétation du texte sacré est celle de la tradition et des Pères (2), et elle nous trace la marche à suivre pour descendre de la connaissance de Dieu à la connaissance de nous-mêmes. Nous étudierons donc : 1° l'être, le principe en Dieu et en nous; 2° l'intelligence en Dieu et en nous; 3° enfin, l'amour en Dieu et dans notre âme.

I. — DE L'ÊTRE.

Cicéron déclare que l'âme de l'homme ne peut être dignement comparée qu'à la Divinité elle-même (1); mais la parole de Dieu même nous fait une obligation de comparer notre

amor quidam complexus est parentis et prolis. Nec est minor proles parente, dum tantùm se novit mens, quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est, mente et notitiâ, dum tantùm se diligit mens, quantùm se novit et quanta est. Sunt etiam hæc singula in seipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus qualecumque vestigium Trinitatis apparet. (*Magist. sent.*, lib. I *De Trinit.*, distinc. III, 18, 19, 20 21.)

(1) *Billuart, De Homine*, dissert. II, art. V. Homo non solùm imitatur naturam divinam quatenus se intelligit et diligit, sed etiam quatenus se intelligendo producit Verbum, et se diligendo amorem :... sicque in eo reperitur principium Verbi, Verbum et amor, quibus in Deo constituitur trinitas personarum.

(2) Il serait superflu de nous arrêter à la solution des objections qu'on pourrait tirer de certaines expressions des Pères, que l'on comprendrait mal, ou qu'eux-mêmes n'ont pas suffisamment précisées.

(3) Animus humanus decerptus ex mente divina, cum alio nullo, si hoc fas est dictu, comparari potest.

âme à Dieu, à l'image et à la ressemblance duquel elle a été créée.

1° *L'être en Dieu.* — Or, l'être en Dieu se conçoit avant ses opérations, parce qu'il faut être pour agir ; mais ce n'est que par une priorité de raison, puisque les opérations essentielles de Dieu sont nécessairement coéternelles à son être, et qu'on ne peut supposer un seul instant où il ait existé sans se connaître et sans s'aimer. Ce n'est donc que pour aider la faiblesse de notre esprit que nous considérons abstractivement l'être de Dieu en lui-même, avant d'étudier ses opérations.

Dieu révélant son être à Moïse, lui dit : « *Je* SUIS *celui qui* SUIS ; va vers Pharaon ; dis-lui : Celui qui EST m'a envoyé vers toi (1). » Parole féconde dans la magnificence de sa simplicité. Dire de Dieu qu'il EST sans exception, ni limitation, n'est-ce pas véritablement le déclarer infini, le montrer comme la plénitude de l'être, dont l'essence est éminemment tous les degrés d'être, tous les genres de perfections, non-seulement parce que Dieu est l'auteur et la cause de toutes les perfections que nous remarquons dans les créatures, mais encore parce que la perfection d'une chose n'étant pour elle, dit très-bien saint Thomas, qu'une certaine manière d'être, elle doit nécessairement se trouver dans celui qui est l'être sans restriction, et de la manière la plus absolue. La théologie enseigne que l'être divin n'est que la vérité elle-même ; mais la vérité dans son immensité, dans son incompréhensible beauté, n'est que la complexion de toutes les perfections et de toutes les qualités. « Dans l'essence de Dieu, dit saint Denis, les raisons et les manières d'être de toutes les créatures existantes et possibles se trouvent ramassées et réunies, sans que cette union confonde leur variété, ni que leur variété altère en rien la simplicité et l'unité de l'essence divine. »

Toutes les créatures, ajoute l'Ange de l'école, ayant été produites non par hasard, mais par Dieu souverainement sage, il faut de toute nécessité reconnaître que leurs formes intelligibles, ou, en d'autres termes, leurs idées existent dans ce même Dieu comme autant de modèles, selon lesquels il les a toutes

(1) Ego sum qui sum; qui est misit me ad te.

créées; de même que l'architecte a, dans son esprit, l'image modèle, la forme intelligible de la maison qu'il va construire, et conséquemment de chacune des parties qui doivent entrer dans sa construction. Or, ces idées n'existent pas hors de Dieu; car dans tous les ouvrages qui ne sont pas le produit du hasard, il faut, de toute nécessité, reconnaître que l'ouvrier se propose une certaine forme; mais cette forme, il ne peut y travailler qu'autant qu'il en trouve en lui-même une image ou ressemblance typique. C'est donc en lui-même et dans son essence que Dieu possède, de toute éternité, les formes intelligibles de tous les êtres qu'il a créés et qu'il peut créer encore; et ainsi, ces formes, ces idées, qui préexistent en lui avant tous les temps, appartiennent bien véritablement à son essence, à son être, hors duquel on ne peut supposer rien qui soit éternel; elles n'en sont pas distinguées; en un mot, elles sont l'essence même de Dieu qui est l'être sans exception. D'où il est vrai de dire que Dieu, selon son essence, est comme l'image, l'idée de toutes choses, et qu'en lui cette idée n'est autre chose que son être divin lui-même: *Dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum, unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia* (1).

Mais si les idées de Dieu sont son essence même, comment concilier leur pluralité avec l'unité, l'indivisible simplicité de son être? Voici comment saint Thomas résout cette difficulté. Dieu, dit-il, connaît son essence de la manière la plus parfaite et dans tous les rapports sous lesquels elle est intelligible, il la connaît donc non-seulement en elle-même, mais encore en ce que les créatures peuvent la représenter, en quelque manière, par une certaine ressemblance; car chacune des créatures n'a d'être réel et particulier que par la ressemblance qu'elle obtient en quelque point, avec l'essence divine qui est l'être en général, la source et la plénitude de l'être: or, en connaissant ainsi son essence comme imitable, comme représentable par telle ou telle créature, il connaît la forme intelligible de cette créature, il en trouve en lui-même la forme et l'idée. Appliquez cette même doctrine à tous les différents êtres créés ou possibles, et

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., quæst. XV, art. I.

vous verrez que les idées en Dieu ne sont réellement pas autre chose que son essence, sans que leur multiplicité, leur variété infinie nuise à l'unité, à la simplicité de son être (1).

Quand nous disons que les idées de Dieu sont son essence même, nous n'entendons pas nommer son essence sous le rapport précis d'essence, mais nous la regardons comme l'image modèle, la raison de telle ou telle créature; et comme cette essence unique renferme les originaux, les raisons d'être de toutes les céatures, nous pouvons dire qu'elle offre les idées de tout ce que Dieu connaît, ou d'une manière pratique, dit S. Thomas, lorsqu'il les réalise au dehors par la création, ou d'une manière spéculative lorsqu'elles lui représentent seulement celles qu'il pourrait créer, mais qu'il ne créera pas (2).

Avant S. Thomas, S. Augustin avait enseigné la même doctrine, en disant que toutes les créatures ont été formées selon le modèle que présentent les idées immuables qui sont dans l'essence divine, qui elles-mêmes n'ont pas été formées (3), et qui, par conséquent, ne sont autre chose que l'essence de Dieu même, à qui seul il appartient d'être incréé et éternel.

Enfin, pour résumer d'une manière précise toute la doctrine des théologiens sur ce point capital, et autant que peut le permettre la défaillance du langage humain, il n'y a qu'une idée éternelle et infinie, et cette idée est toutes les idées, non séparées, non indépendantes, non désunies, ni ramassées ni réunies dans l'idée infinie. Mais cette idée unique, qui est toute l'essence divine, qui est l'idée de l'être divin même, telle que Dieu la connaît, présente à l'intelligence comme des faces et des rapports infinis, qui lui sont essentiels, sans lesquels elle ne serait pas infinie et ne serait par conséquent pas. Or, toutes ces faces et ces rapports peuvent être considérés à part et en eux-mêmes, abstractivement de l'essence divine, et dans ce cas ils ne sont pas précisément l'essence divine elle-même, mais les raisons d'être, les formes typiques de toutes les créatures réalisées ou possibles, et c'est en ce sens qu'il faut dire en toute

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. xv, art. II. — (2) *Id.*, *id.*

(2) Ideæ quæ divinâ continentur intelligentiâ, sunt rationes rerum stabiles atque incommutabiles. Secundum eas formari dicitur omne quod oriri potest et interire, et quæ ipsæ formatæ non sunt. (S. Aug., *Octing. quæst.*, q. XLVI.

vérité, avec S. Thomas, que l'idée unique et infinie n'est autre chose que l'essence divine elle-même, essence divine qui est à elle-même sa propre forme, sa raison d'être, nécessaire et absolue, et qui, par chacune de ses faces, par chacun de ses rapports, est le modèle typique, la forme originale, la raison d'être de chaque créature. Et dès-lors, chaque créature est d'autant plus éloignée ou rapprochée de l'être absolu, qu'elle le représente par une seule, ou par plusieurs, ou par un plus grand nombre de faces ou de rapports. De là, les degrés d'être et l'échelle harmonique de toutes les créatures, qui obtiennent, chacune en leur degré, la perfection qu'il comporte.

On conçoit maintenant avec combien de raison nous attribuons à l'être divin le nom de père, puisqu'il est le principe, la source, la forme, la raison et la cause de tout être, de toute perfection, de toute beauté. Mais la foi lui donne principalement ce titre, parce qu'il est le principe sans principe des deux autres personnes, auxquelles il donne, par une mystérieuse fécondité, de participer à toute son essence, tandis que les créatures ne peuvent y participer, puisqu'étant une et indivisible, elle ne peut être communiquée que tout entière et par conséquent en elle-même, car elle est infinie et comme telle ne peut sortir d'elle-même; mais elles sont, par leur être d'emprunt, la représentation, la copie d'une ou de plusieurs faces, d'un ou de plusieurs rapports, subsistant essentiellement en Dieu. Or, cette incommunicabilité de l'essence divine est la raison absolue qui détruit radicalement le panthéisme, lequel en niant cette incommunicabilité nie par là même l'infinité de l'être absolu qu'il prétend établir, et arrive comme conséquence nécessaire à l'athéisme ; puisque Dieu est l'être nécessaire, absolu, infini, ou n'est pas.

Enfin, l'être, l'essence de Dieu, n'est non plus qu'une seule et même chose avec sa raison, avec cette lumière immuable et incréée qui lui présente toutes les raisons de sa conduite et de ses œuvres, et à laquelle il se conforme essentiellement. Dieu, dit un profond philosophe, ne peut agir que selon la raison universelle qui n'est pas distinguée de lui-même, qui n'est que son essence, ses idées et son être en même temps qu'elle est sa règle et sa loi, loi éternelle d'ordre et de sagesse dont il ne s'é-

carte jamais, parce qu'il est infiniment juste et sage, et que S. Thomas appelle si bien la raison divine, comme règle de toutes les actions, de tous les mouvements (1).

Telles sont les notions certaines que la théologie nous enseigne sur l'être de Dieu, qui est bien réellement l'être que nous connaissons le plus infailliblement, parce qu'il est immuable et nécessaire et que, ne pouvant avoir deux manières d'être, nous ne pouvons le concevoir autrement ; tandis qu'il n'en est pas de même des créatures, qui n'existant que suivant le bon plaisir de Dieu, peuvent recevoir de lui des différences jusqu'à l'infini. Or, ces différences ne nous étant connues que par des faits, toujours diversement interprétables, il en résulte cette divergence de sentiments que les hypothèses des philosophes ont émis sur les êtres créés et sur la nature de l'être humain en particulier. Mais la parole de Dieu qui nous a si bien servi à le connaître lui-même, sera aussi notre plus sûr guide pour arriver à la connaissance de notre propre être : *ad imaginem Dei creavit illum.*

2° *L'être de l'âme.* Puisque l'âme humaine est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'être, la substance de l'âme n'est donc non plus autre chose que ses idées, sa raison et renferme également la loi et la règle de ses actions, dont elle est également le sujet. Cette proposition fondamentale est une conséquence rigoureuse de ce que la théologie nous enseigne sur l'être de Dieu, et de la parole de Dieu qui nous dit que l'âme est faite à son image et à sa ressemblance. Son exposition seule la rend incontestable.

L'essence de Dieu n'est pas distinguée des idées éternelles de tous les êtres ; idées éternelles qui ne sont que des faces, des rapports, subsistant distincts dans l'idée une et infinie. Distinguées entre elles dans cette essence simple, Dieu non-seulement peut les représenter une à une, en créant les êtres contingents dont elles sont le type et l'exemplaire, mais il peut aussi communiquer en certaine quantité les images spirituelles de ces formes éternelles et typiques, en les faisant pour ainsi dire rayonner hors de lui pour en former à sa

(1) Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actionum et motionum. (S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XCIII, art. V.

ressemblance une substance simple et unique, et s'il fait l'image de son idée une et infinie, ce sera la ressemblance véritable de son essence et des trois personnes qui y sont distinctes; ce sera aussi une image parfaite des formes, des rapports et des raisons des êtres créés, qui sont la ressemblance des faces et des rapports de l'idée une et indivisible. Or, Dieu nous dit qu'il a fait notre âme à son image et à sa ressemblance; sa substance est donc l'image de l'essence divine; Dieu l'a produite de son souffle, de même que les rayons du soleil forment au foyer d'un miroir une image de cet astre brillant, image qui participe à son éclat et à sa chaleur. Image de Dieu, soleil des intelligences, notre âme est donc aussi douée d'éclat et de chaleur, d'intelligence et d'amour, comme cet océan de lumière, cette essence infinie, dont elle est la créature et l'image. Elle n'est pas, qu'on le remarque bien, le miroir, la table rase, le lieu, où sont contenues les idées, les rayons de la divinité; mais l'image même de l'idée une et infinie, le rayon même de la divinité, subsistant en soi-même par la toute-puissance de la parole créatrice, est la substance même de notre âme, et sa raison, ressemblance de la raison divine, en est l'être et la forme. En sorte qu'elle est comme composée de cette substance, image simple de l'idée une et indivisible qui est l'être de Dieu, et de la forme qui est son être à elle et l'image de la raison éternelle; différente en cela de Dieu, dont l'essence est son être, sa forme et sa raison tout à la fois, parce qu'il est absolument; mais la forme de notre âme est son être, parce que c'est la forme qui détermine la substance à être tel être et non pas tel autre; et cette forme, cet être de notre âme, est l'image de la raison éternelle, parce que c'est la raison qui donne la forme aux œuvres et aux actes qu'elle produit (1), et que la raison éternelle a été imprimée dans la substance de notre âme (2), et y a laissé son image; enfin sa substance est l'image de l'être de Dieu, parce que c'est par cette image qu'elle participe à l'être; d'où nous concluons, avec saint Thomas, que notre âme est consti-

(1) S. Thom., passim.

(2) Lex æterna est summa ratio (in Deo existens)... æternæ legis notio nobis impressa est. (*S. August.*, lib. I *De libero arbit.*, cap. VI, apud *S. Thom.*, I, II, q. XCIII.)

tuée par la forme et l'être participé (1), ou, en d'autres termes, par la forme et la substance. Mais elle n'est pas une émanation, une portion, un assemblage des idées éternelles, essentielles à Dieu, qui ne peut communiquer son essence; de même que l'image formée par les rayons du soleil n'est pas la substance du soleil, ni une participation de cette substance, mais bien un effet, un résultat de l'action de cette substance, l'âme aussi est un effet, un résultat de l'action extérieure de l'essence divine, de l'idée unique et infinie, qui agissant tout entière et par les trois personnes dans la création de l'âme en fait nécessairement son image, en sorte que nous pouvons assurer de cette idée qui est notre âme ce que le Docteur angélique enseigne de l'idée une et infinie lorsqu'il dit : *Idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia;* nous pouvons dire aussi : *Idea in homine nihil est aliud quàm hominis substantia;* l'idée dans l'homme n'est rien autre chose que sa substance; rien autre chose que son être, qui est l'idée une, primitive et principe qui contient toutes les idées; car comme l'idée divine, dont elle est l'image, elle présente aussi des faces et des rapports différents avec les êtres créés ou possibles, et ce sont là comme ses idées particulières, images des faces et des rapports infinis de l'idée qui est l'essence de Dieu même; car l'homme a été fait à l'image de Dieu.

« C'est, dit l'auteur de l'Histoire philosophique et religieuse de l'homme, pour n'avoir pas accepté la plénitude de ce fait révélé que tant de philosophes, même chrétiens, voulant toujours se représenter l'être, la substance de l'âme, abstractivement de ses idées, supposaient, sans trop examiner la vérité de cette supposition, que l'âme était une substance douée seulement d'opérations intellectuelles, ou créée pour les acquérir; et alors ils se demandaient où étaient les vérités, les objets que l'âme voyait? quels en étaient l'ordre, la nature, l'origine? si ces idées étaient en elle primitivement, ou si elle les recevait des objets extérieurs? si elles étaient totalement étrangères à sa substance? si même ce n'était pas en Dieu qu'il fallait les placer? si enfin elles n'avaient pas une existence passagère et ra-

(1) S. Thomas, p. p. q. LXXV, art. V.

pide, comme l'acte de les percevoir; ou bien une durée fixe semblable à celle des caractères que l'on grave ou sur le marbre, ou sur l'airain (1)? » Mais comme ils partaient du principe faux qui leur faisait envisager l'âme comme une substance tout-à-fait distincte de ses idées, au lieu d'éclaircir, ils n'ont fait qu'embrouiller la question la plus importante de la philosophie.

En soutenant au contraire que les idées de l'âme sont sa substance, c'est, nous semble-t-il, énoncer une vérité claire et parfaitement intelligible. Nous sommes certains, en effet, d'avoir des idées, objet de nos perceptions, certains encore qu'elles peuvent constituer une substance spirituelle et intelligente, puisqu'il en est ainsi de l'essence de Dieu même, et que l'Écriture nous déclare positivement que c'est à son image et à sa ressemblance que ce grand Dieu a voulu nous créer.

Que si l'on ne conçoit pas que des idées constituent une substance douée d'intelligence et d'amour, nous répondrons avec S. Thomas, que ce n'est pas sous le rapport précis de substance spirituelle que nous disons de l'âme de l'homme qu'elle n'est autre chose que ses idées; mais en ce que cette substance, image de l'essence divine, présente toutes les idées, images des faces ou rapports de l'essence divine que Dieu a voulu faire rayonner sur nous. D'ailleurs, en étudiant l'âme sur le divin modèle que Dieu s'est proposé en la formant, nous ne prétendons pas plus faire comprendre la nature de la copie que celle de l'original; car, dit S. Grégoire de Nysse, « si l'une des qualités essentielles de Dieu est d'être mystérieux dans sa nature, il est indispensable qu'en cela, ce qui dans l'homme est l'image de ce grand Dieu réponde à son type : et rien, ajoute t-il, ne nous annonce mieux que notre âme est douée d'une ressemblance exacte avec l'être divin, que de lui voir porter les caractères mêmes de son incompréhensibilité (2). »

Cependant, ne nous exagérons pas cette prétendue difficulté.

(1) *Hist. philos. et rel. de l'homme*, p. 82.

(2) Necessarium erit omnino, hac etiam in parte, imaginem Dei in homine archetypo suo respondere... Natura mentis nostræ ad similitudinem creatoris factæ... in eo quòd et ipsa indagari non potest, expressas naturæ incomprehensibilis notas ostendit. (*De opif. hom.*)

Car, en disant que la substance de notre âme n'est que nos idées, que veut-on exprimer? En ne consultant que la définition commune, l'idée est la représentation, l'image d'un être, d'une vérité ; or, le nom de représentation est le seul qui convienne à toute substance créée spirituelle ou matérielle, puisqu'il n'en est point qui n'ait dans l'essence divine sa forme originale et typique, dont elle est la copie, la représentation et l'image. Il n'y a donc rien dans l'idée d'une représentation qui exclue celle d'une substance. Et si ces idées typiques sont à l'essence même de Dieu, comme S. Thomas l'a démontré, est-il difficile d'admettre que nos idées, qui ne sont que des représentations des idées de Dieu, forment la substance même de notre âme, ou, de dire, en d'autres termes, que notre être spirituel est l'image du sien? Quand Dieu l'affirme, qui oserait le nier? On ne peut pas nier davantage que nos idées soient toute la vérité que nous possédons ; elles sont donc aussi tout notre être, puisque l'être et la vérité sont une même chose.

On peut inférer d'un grand nombre de passages de saint Augustin que notre vérité, nos idées sont notre être, notre raison ; mais un être et une lumière, dit-il, qui a besoin d'être créé par l'être divin, et allumée à la lumière incréée et éternelle, sans que nous devions pour cela confondre la nature de Dieu avec celle de notre âme (1) : notre être, continue-t-il, n'est pas lumière par lui-même, mais il ressemble aux flambeaux que l'homme consacre à son usage, qui ne deviennent lumière qu'autant qu'on les allume, et qui peuvent cesser de reluire lorsqu'on les éteint. Quand donc l'Évangile nous dit de saint Jean qu'il n'était pas la lumière véritable, c'est qu'il veut parler de cette lumière qui brille par elle-même et par la nécessité de sa nature, et dont toutes les autres reçoivent leur lumière en y participant ; et c'est ce qui distingue la lumière véritable de celle qui a besoin d'être allumée, le Créateur de la créature, Jésus-Christ de Jean-Baptiste (2). L'âme, dit ailleurs

(1) Anima rationalis non est natura Dei, sed potest participando illuminari.

(2) Non erat ille lumen : ad illud respicit lumen quod non participando illuminatur, sed ejus participatione illuminantur quæ illuminantur. Denique sequitur, erat lumen verum ut discerneretur lumen verum a lumine illuminato, Christus a Joanne.

le même Père, enveloppe les images des corps, elle les saisit faites d'elle-même en elle-même; car pour les former elle donne quelque chose de sa substance (1). Car, ajoute saint Thomas, elle comprend les corps par l'intelligence, mais non par les corps, ni par les similitudes matérielles et corporelles, mais par les formes immatérielles et intelligibles, qui peuvent être dans l'âme par sa substance (2).

Saint Augustin et saint Thomas fourniraient à eux seuls des textes qui n'auraient besoin que d'être mis en ordre pour établir notre doctrine. Fénélon avait dit : « En un sens, mes idées sont moi-même, car elles sont ma raison; mes idées et le fond de moi-même ou de mon esprit ne me paraissent être qu'une même chose. »

Cependant, il faut aussi convenir qu'il y a dans ces auteurs et dans beaucoup d'autres, sur ce sujet, des contradictions qui tiennent sans doute à diverses circonstances influentes, et à ce qu'ils n'avaient pas approfondi cette doctrine.

Les idées, qui sont la substance de notre âme, son être, étant des représentations, des images des idées de Dieu ne peuvent pas plus changer que les siennes, puisque la lumière qu'elles reflètent est nécessairement toujours la même. Elles sont donc immuables, indépendantes, infaillibles et universelles; or, comment accorder cela avec la nature de notre âme individuelle, sujette à l'erreur et au changement? Notre âme change à la vérité; mais, est-ce dans sa substance elle-même? qui l'a jamais pensé? n'est-ce pas seulement dans les déterminations de sa volonté, l'application de son intelligence, les impressions de sa sensibilité? Mais parmi tous ces changements, le fond de son être, sa substance demeurent toujours les mêmes.

L'universalité de nos idées se concilie tout aussi facilement avec l'individualité de nos âmes. Toutes les idées se réduisant à l'idée unique et primitive de l'être, il s'ensuit qu'elles doi-

(1) Anima imagines corporum convolvit, et rapit factas in semetipsa, de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ. (S. Aug., x *De Trinit.*, cap. v.

(2) Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per suî essentiam in anima esse possunt. (*Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. I.

vent être universelles et les mêmes pour tous et chacun des esprits créés, puisque l'être de toutes les âmes, de tous les esprits, est semblable. C'est en effet le même Dieu qui fait briller sur chacun de nous la lumière de son visage, qui éclaire toutes nos âmes. C'est la même vérité infinie qui les crée, en faisant rayonner quelques images de son être, quelques idées; et parce que cette vérité est absolument, nécessairement une, les idées qu'elle communique ne sauraient admettre la moindre différence, la plus légère opposition, en quelque lieu, à quelque personne que se fasse cette communication. L'uniformité, l'université des idées de tous les hommes, sans distinction de pays et de langage, prouvent donc uniquement qu'il faut admettre, au-dessus d'eux, un premier être dont tous les êtres raisonnables sont les créatures et les images, une vérité universelle de laquelle ils reçoivent toutes leurs vérités et toutes leurs lumières.

L'infaillibilité, l'éternité, l'indépendance de nos idées est une conséquence rigoureuse de ce qu'elles sont une ressemblance, une image créée de l'essence infinie. Le fait de la ressemblance de notre âme avec Dieu, nous découvre donc la nature de nos idées.

Leur origine cesse aussi d'être un mystère, et les questions les plus débattues, parmi les philosophes, obtiennent par là une solution complète.

Mais il faut bien entendre ce que c'est que l'idée, et ne pas la confondre, comme on l'a fait si souvent, avec la perception, l'action de voir les idées; confusion qui a donné lieu à tant d'opinions opposées et contraires.

En Dieu, en effet, son être, sa raison, son intelligence, son amour sont une seule et même essence infinie qui comprend tout, qui agit toujours en elle-même; son intelligence active par elle-même est tout acte; c'est un acte pur qui comprend par un seul acte tout son être, toute son essence, non-seulement dans son tout, mais encore sous toutes ses faces, sous tous les rapports infinis sous lesquels elle est intelligible, et en elle tous les êtres. Dans l'âme humaine, au contraire, son être, sa raison, son intelligence, son amour ne sont pas une seule et même substance infinie qui comprenne tout; sa sub-

stance n'est que l'image de l'idée une et infinie, qui est l'essence divine, mais image finie et bornée, parce que Dieu ne peut faire une image infinie de lui-même qu'en communiquant toute son essence, et c'est de la sorte que le Fils de Dieu est l'image souverainement parfaite du Père. La substance de l'âme, image finie de l'idée infinie, ne renferme donc pas tout en elle-même, elle n'est pas un acte pur, autrement elle existerait nécessairement; mais comme image de l'idée infinie, elle présente des rapports, des faces qui sont nécessairement d'accord avec les raisons d'être, les rapports et les faces qui sont en Dieu, les causes et les types de tout être et de toute vérité. Or, tout cela ne peut être connu par un seul acte de l'intelligence humaine, parce qu'elle n'est pas comme l'intelligence divine un acte pur; son activité n'étant que l'image finie de l'acte pur, infini et divin, est nécessairement limitée, et par conséquent elle s'exerce successivement. Quoiqu'existant substantiellement dans l'âme, l'intelligence active n'est pourtant pas sa substance, c'est uniquement le propre de Dieu que son intelligence soit son essence; mais l'intelligence humaine, image de l'intelligence divine, est une puissance inhérente à la substance de l'âme, la connaissant tout entière comme subsistant, mais non à la fois dans tous ses rapports et toutes ses faces correspondantes à tous les êtres et à toutes les vérités; ce n'est que par des actes successifs qu'elle peut arriver à saisir dans l'image de l'idée une et infinie, qui est sa substance, quelques-unes des faces, quelques-uns des rapports des êtres réels ou possibles, et des vérités diverses; et nous verrons plus tard que, dans son état actuel, elle a nécessairement besoin d'être incitée par les conditions que le Créateur a imposées à son activité pour la mettre en exercice.

Dès-lors, on conçoit que les idées, quoique représentées dans l'âme, ne sont pourtant pas toutes et toujours perçues par l'intelligence qui, n'étant pas la substance même de l'âme, ne peut la comprendre tout entière et par un seul acte. On conçoit encore comment les conditions auxquelles son activité est soumise, peuvent en empêcher ou en faciliter l'exercice; et comment elle peut se tromper dans les perceptions de ses idées, et par suite dans ses jugements. Ces principes, dont nous déve-

lopperons les conséquences en leur temps, suffisent pour répondre à toutes les objections.

Nous revenons à l'étude comparative de l'être de notre âme avec l'être de Dieu. Comme les idées de Dieu sont son essence et sa raison infinie, les idées de l'âme, qui sont sa substance, sont aussi en un sens sa raison, puisque la raison est la forme inséparable de la substance et qu'elle en détermine l'être. La complexion de ces idées dans la raison qui est leur forme, constitue ce foyer de vérités, cette lumière naturelle que saint Thomas appelle, avec tant de précision, l'impression de la lumière divine et qui n'est autre que notre raison elle-même. D'où nous devons dire, avec Fénélon : Mes idées sont moi-même, sont ma raison.

Saint Thomas appelle la raison une certaine ressemblance participée de la lumière incréée (1); or, comme, suivant ce saint docteur, cette lumière n'est en Dieu autre chose que son essence incréée, ses idées éternelles, notre raison n'est donc pour lui qu'une certaine participation des idées de Dieu, la complexion même des idées qu'il nous a communiquées, qui ne sont, comme il les appelle lui-même, que des images de la vérité incréée se reflétant dans notre âme comme dans un miroir (2), et ainsi, ajoute-t-il, par les ressemblances des choses qui sont en nous, nous connaissons les choses qui sont en elles-mêmes (3). D'où nous avons conclu sur des preuves suffisamment établies, que nos idées ne sont autre chose que notre substance spirituelle, notre âme créée à l'image de ce grand Dieu. Notre raison n'est donc qu'un même être avec la substance de notre âme; elle en est la forme et comme le fond de notre être spirituel, le principe actif, le sujet opérant en nous; tellement qu'on peut et qu'on doit lui attribuer toutes nos actions : d'où il est clair que, si on doit la regarder comme infaillible, en la considérant dans sa substance, parce qu'alors elle n'est autre chose qu'une image, une participation de la

(1) Quædam participata similitudo luminis increati. (S. Th., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. V.)

(2) Similitudines increatæ veritatis, quæ resultant in anima tanquam in speculo. *Id.*

(3) Sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XX, art. II.)

lumière de Dieu, des idées éternelles et infaillibles de la divinité, on peut également l'accuser de suivre l'erreur, de se laisser séduire par le mensonge en ne voyant en elle que le sujet de nos opérations, que notre âme qui juge, décide, rejette ou accueille ce qui lui est proposé; c'est-à-dire que les idées substantielles de notre raison sont toujours vraies, mais leur perception peut être incomplète et sujette à l'erreur; en un mot, la raison est infaillible et les raisonnements sont souvent trompeurs. Cette distinction importante renverse et le scepticisme et le rationalisme (1); aussi, n'a-t-elle pas échappé aux esprits supérieurs. « C'était, dit l'évêque de Belley, un des mots de saint François de Sales, que la raison n'était pas trompeuse, mais bien le raisonnement; et il tâchait de ramener à la vérité et à la raison celui qui s'était égaré par des raisonnements qui n'étaient pas, ainsi qu'il le disait de bonne grâce, toujours raisonnables, car la vérité n'est jamais séparée de la raison qui n'est qu'une même chose avec elle. » C'est encore dans le même sens que saint Bernard a dit : « qu'il arrive souvent à l'homme d'agir par la raison contre la raison, c'est-à-dire de se servir de son ministère pour agir contre ses prescriptions (2). Or, c'est ce double rapport qui est confondu dans le langage vulgaire, lorsqu'on parle de la raison, et qui le justifie, soit qu'il fasse de la raison une règle infaillible et sûre, soit qu'il l'accuse de se tromper et d'accueillir le mensonge; et c'est ce double rapport qu'il appartient à la philosophie de bien distinguer si l'on ne veut retomber dans toutes les contradictions des ennemis ou des fauteurs de la raison.

Qui n'admirerait donc la noblesse et la dignité de l'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de la Divinité? Substance spirituelle, sa vie même, participation de la vie de Dieu, est un gage assuré de son immortalité; puisque son être, étant vérité, est immuable comme la vérité éternelle dont il est l'image, et ne peut craindre d'éprouver dans sa substance au-

(1) Elle renverse le scepticisme, en établissant que la raison a en elle-même la vérité, et que, quand elle ne se séduit pas, elle arrive infailliblement à sa connaissance; le rationalisme, en montrant que la raison peut se tromper et se trompe souvent dans ses opérations.

(2) Ut multa faciat per rationem contra rationem, hoc est, quasi per ejus ministerium contra ejus consilium, sive judicium.

cune altération, aucun de ces changements qui décomposent nos corps et leur ôtent le mouvement et la vie (1). Mais quelle richesse étonnante dans cette raison, tout ensemble notre être et notre lumière ! Elle est pour l'homme le trésor vraiment inépuisable de toutes les idées, de toutes les vérités, de toutes les formes intelligibles, qui peuvent naturellement devenir l'objet de ses perceptions et de ses connaissances; trésor si vaste que les anciens philosophes disaient de l'âme, qu'en quelque façon elle était toutes choses (2) ; ce qui fait vraiment de l'homme le *microcosme*, le résumé et le but final de la création de cet univers, qui n'est plus rien en comparaison de l'homme.

Plusieurs conséquences importantes et nécessairement vraies, dès qu'elles seront clairement et légitimement déduites, découlent du principe dont nous avons reconnu la vérité.

Et d'abord, puisque ses idées forment sa substance, le fond de son être, notre âme les possède toutes, dès l'instant de sa création ; autrement elle serait sans être, car elle ne peut exister sans elles. Si elle ne les acquérait que successivement, il s'ensuivrait qu'elle serait créée par parcelles, et, si c'était des sens qu'elle les recevait, comme l'ont imaginé la foule des philosophes, il faudrait dire que c'est aux sens qu'elle devrait sa création, et non à Dieu; absurdité qui n'a pas besoin d'être réfutée. Quand nous disons que l'âme possède, dès l'instant de sa création, tout son être, toutes ses idées, on doit l'entendre aussi bien des idées des corps que des idées des êtres spirituels, puisque dès qu'elles sont des idées véritables, elles appartiennent à la substance de l'âme, à ce que l'âme reçoit en recevant l'être, à cette lumière, enfin, que Dieu communique à tout homme venant en ce monde, comme un rayon de sa lumière éternelle (3).

Une seconde vérité qui résulte, moins directement peut-être,

(1) L'ouvrage de saint Augustin sur l'immortalité de l'âme n'est que le développement de la preuve que nous indiquons.

(2) *Anima est quodam modo omnia.* (*Arist.*, lib. III. *De Anima*, t. XXXVII.

(3) Pour répondre à toutes les objections contre cette conséquence, nous rappellerons qu'il faut soigneusement, dans le point dont il s'agit, distinguer les idées des perceptions et savoir : « Qu'être écrit et être connu sont deux choses, et que, pour que ce qui est écrit soit connu, il faut qu'il soit lu, et, enfin, que ce n'est qu'à proportion de l'attention et de la réflexion que l'homme apporte à consulter la lumière qui est en lui, qui est son être, qu'il parvient à cette connaissance.» (Rozaven.)

de notre doctrine sur l'être de l'âme, c'est que non-seulement il n'y a aucune opposition entre les idées communiquées à chaque homme, mais encore qu'elles sont communiquées à chacun avec la même largesse et la même abondance, et qu'ainsi, ils sont tous capables de participer aux mêmes connaissances, et de voir les mêmes vérités, à part les différentes circonstances qui favoriseront dans les uns, entraveront dans les autres l'action de leur intelligence (1). Et tel est le fondement de la certitude du témoignage universel des hommes, le fondement de la certitude morale.

Enfin, de ce que les idées ne s'acquièrent pas, mais sont notre âme elle-même, sa substance, nous pouvons dire que l'enfant qui vient de naître, le rustre le plus ignorant, ont une raison non moins riche d'idées, non moins pleine de vérités, que ne le fut jamais celle des plus grands génies; mais que l'attention, la réflexion, qui seules peuvent nous procurer la jouissance de ce trésor, se trouvent quelquefois, très-souvent même, impossibles à plusieurs (2).

Pour compléter nos études sur l'être de l'âme, nous n'avons plus qu'à montrer comment cet être présente à l'homme la loi de sa conduite, de même que l'être divin est la loi de la divinité.

La loi est quelque chose de la raison, à laquelle il appartient d'ordonner les actes vers la fin qui est leur premier principe. Or, comme la loi est une règle et une certaine mesure, elle peut être de deux façons en quelqu'un; d'une façon dans le principe qui mesure et qui règle, et comme tel est le propre de la raison, la loi en ce sens est dans la raison seule. De l'autre manière, la loi est considérée dans le sujet réglé et mesuré; et ainsi elle est dans tous les êtres inclinés vers quelque chose par une loi quelconque; de la sorte, toute inclination provenant d'une loi, peut être appelée loi, non pas essentiellement, mais par participation (3). La loi ayant pour but de conduire les êtres à leur fin, et principalement les êtres raisonnables à leur fin dernière, qui est le bonheur, est nécessairement du droit de tous, et ne peut par conséquent être portée que par

(1) *Hist. philos. et relig. de l'homm.*, p. 140. — (2) *Id.*, *id.*, p. 141.
(3) S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XC, art. 1.

tous, ou par celui qui tient la place de tous (1). D'où il suit que le Créateur qui a posé la fin à tous les êtres, est nécessairement le législateur absolu, et que la loi éternelle est la souveraine raison, à laquelle tout doit obéir (2); tous les êtres créés et ce qu'il y a en eux de contingent ou de nécessaire, sont soumis à la loi éternelle; mais tout ce qui appartient à la nature et à l'essence divine, n'est point soumis à la loi éternelle, mais c'est réellement cette loi elle-même (3). L'être de Dieu est donc la loi éternelle et divine, dont la sagesse infinie du Créateur ne saurait jamais s'écarter, et selon laquelle il dirige toutes ses œuvres dans le gouvernement de l'univers, et que saint Thomas définit avec beaucoup d'exactitude : Ce qui, dans la raison divine, sert de règle à toutes les actions, à tous les mouvements (4). Or, il est manifeste que tous les êtres participent à cette loi en certaine proportion, autant qu'ils ont reçu de son impression les inclinations qui les portent aux actes et aux fins qui leur conviennent. Mais comme les êtres raisonnables y participent seuls, d'une manière intelligente et raisonnable, cette participation est pour eux proprement une loi, car la loi appartient à la raison, tandis que dans les êtres qui n'ont pas la raison, elle n'est appelée loi que par similitude. La créature raisonnable, par sa participation à la loi éternelle, reçoit donc une inclination naturelle vers sa fin et vers les actes qu'elle doit accomplir; or, cette participation à la loi éternelle est la loi naturelle (5), que l'homme trouve dans sa substance spirituelle, dans sa raison; et on ne saurait mieux la définir qu'en répétant ce que saint Thomas dit de la loi de Dieu, que la loi de l'homme n'est autre chose que ce qui, dans la raison humaine, prescrit une direction aux actions et aux mouvements de l'homme. Or, cette loi est constituée par les idées morales

(1) S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XC, art. I.

(2) Lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. (S. Aug., *De lib. arbit.*, lib. I, cap. VI.)

(3) Legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria ; ea verò quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna. (S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XCIII.)

(4) Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. (*Id.*, I, II, q. XCI, art. II.)

(5) S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XCI, art. XI.

qui font partie de cette lumière que Dieu communique à tout homme dès son entrée dans le monde, tellement qu'aucun, à quelque culte qu'il appartienne, ne pourra justifier ses désordres par l'absence d'une loi qui les lui défende, à moins que, tout en la portant en lui-même, il n'ait pu, par des circonstances que la concupiscence a rendues communes, parvenir à l'y connaître. C'est ce qu'enseigne l'Apôtre dans les termes les plus énergiques, lorsqu'il écrit aux Romains que les Gentils n'ayant pas la loi donnée aux Juifs, et écrite sur la pierre, n'en sont pas moins tenus d'en produire les œuvres; puisqu'ils font *naturellement* les choses que la loi commande; loi qu'ils portent écrite dans leur conscience, et qui n'est pas distinguée de leur être même : *Ipsi sibi sunt lex* (1). Or, si, d'après l'Apôtre, cette loi est l'être de l'homme lui-même, ne faut-il pas en conclure que c'est en le créant, en formant son être, que Dieu la lui a communiquée; ce qui est parfaitement d'accord avec la parole de Dieu, qui dit avoir fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Et, si Dieu, comme nous n'en pouvons douter, est à lui-même sa loi, ainsi que l'exprime si bien saint Thomas (2), ne s'ensuit-il pas que l'homme est aussi, comme dit l'Apôtre, à lui-même sa loi; mais loi dépendante, comme tout son être, de la loi et de l'être de Dieu, dont il est l'œuvre, l'image et la ressemblance? En sorte que la loi, qui est la règle des actions (3), considérée dans le sujet réglé, est la raison de l'homme qui l'éclaire et s'appelle la conscience; tandis que, considérée dans le sujet qui règle, c'est en Dieu même qu'il faut placer la loi, dans sa raison qui en renferme le texte original et éternel, en même temps que son amour en veut et en exige l'observation de toutes les créatures raisonnables et intelligentes. Or, la loi naturelle n'est que la communication de ce texte éternel que Dieu nous a faite, en imprimant sur nous la lumière de son visage; ce qui fait dire au Prophète : *Sacrifiez le sacrifice de justice*; puis comme répondant à ceux qui demandent quelles

(1) Cùm enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex : qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum. (*Rom.* II, 14, 15.)

(2) Deus autem sibi ipsi est lex. (S. Thom., *Summ.*, p. p. q. XXI, art. 1.)

(3) Regula actuum. (*S. Th.*)

sont les œuvres de justice, il ajoute : *Beaucoup disent : Qui nous montrera le bien ?* et il répond : *La lumière de votre visage, Seigneur, a été imprimée sur nous ;* comme s'il disait que la lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui appartient à la loi naturelle, n'est autre chose que l'impression de la lumière divine en nous, et qui renferme la loi naturelle justement définie : *La participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable* (1). Or, c'est encore ce que veut dire l'Évangile en enseignant que le Verbe, la raison de Dieu, est la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde (2) ; en sorte que l'homme, tout en étant à lui-même sa lumière, est pourtant une lumière qui a besoin d'être allumée, et qui peut s'éteindre et s'éteindrait, en effet, si la lumière increéée cessait un instant de l'illuminer.

Qu'importent après cela les déclamations de certains philosophes contre la raison, contre la loi naturelle, dans le but erroné de mieux établir, pensaient-ils, la nécessité de la révélation. Ils ne songeaient pas qu'en abolissant la conscience, en détruisant la raison, ils sapaient du même coup toute loi, toute religion, dont l'importance et la nécessité ne peuvent vraiment se déduire que de la raison de l'homme et de sa vraie nature. L'expérience même de tous les siècles ne s'élevait-elle pas contre leurs prétentions? Qu'est-ce en effet que la conscience ? « N'est-elle pas la raison, la loi naturelle elle-même, nous montrant nos devoirs ; d'où naissent les cris intérieurs qui nous arrêtent sur le point de commettre le crime, et nous disent que nous sommes coupables, quand nous l'avons commis ! Ou bien encore la conscience est la vue, la connaissance à laquelle l'homme ne peut totalement renoncer, encore qu'il affecte d'en distraire

(1) Unde cùm Psalmista dixisset : *Sacrificate sacrificium justitiæ ;* quasi quibusdam quærentibus quæ sunt opera justitiæ, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona ?* cui quæstioni respondens, dixit : *Signatum est super nos, lumen vultûs tui, Domine.* (Ps. IV, 6.) Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura. (S. Thom., *Summ.*, I, II, q. XCI, art. XI.)

(2) Est lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (*Ev. sec. Joann.*, I, 9.)

son intelligence, et qui le suit partout, puisque la vérité, la loi qui en est l'objet, appartient à son être même ; connaissance si importune, quand il nous arrive de commettre une action, qu'elle nous force de condamner, qu'elle nous fait dire à nous-mêmes, et comme malgré nous, jusque dans le silence des autres créatures : Voilà ce que tu devais faire ; tu as mal agi !... Et encore, quand, après avoir cherché à disputer contre la loi qui nous condamne, alléguant, pour nous disculper, et nous persuader à nous-mêmes que nous sommes innocents, et les autorités et les raisonnements que nous pouvons lui objecter, nous ne réussissons pas à l'amener à notre sentiment, à obscurcir l'évidence du point que nous avons violé, la seule ressource qui nous reste, n'est-ce pas de chercher à en détourner nos regards, à en fuir la vue, en nous fuyant nous-mêmes, en ne rentrant jamais en nous-mêmes, en vivant dans des distractions que nous voudrions pouvoir rendre continuelles? Preuve manifeste que cette loi habite dans le fond de notre substance, n'est pas distinguée de notre être : *Ipsi sibi sunt lex*, et que c'est combattre une expérience de tous les jours, dépouiller la conscience de toute son autorité, en un mot, soutenir une opinion, aussi fausse que dangereuse, que de ne vouloir attribuer son existence qu'à une révélation extérieure, faite dès l'origine du monde et qui aurait passé jusqu'à nous par tradition ; révélation nécessaire, mais qui ne pouvait changer la nature de l'âme. Et, comme le dit fort bien Bourdaloue, en niant les lumières de la raison, sous prétexte d'humilier l'homme, on favorise véritablement son libertinage, on l'accoutume à compter pour rien, à mépriser le cri de la conscience, dernier frein qui reste encore aux passions alors qu'elles ont secoué le joug de la foi. »

Ainsi donc, fondés sur le fait révélé que notre âme a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous n'avons encore étudié que l'être spirituel de l'âme, et déjà la nature de sa substance, l'origine et la nature de nos idées, l'autorité de la raison et de la loi naturelle commencent à se manifester à nous par une doctrine dont la liaison et l'enchaînement semblent ne rien offrir qui puisse choquer l'esprit le plus exact, en même temps que l'autorité la plus certaine en garantit la vérité. De même, en effet, que l'idée une et infinie, qui est toutes les idées,

est l'essence de Dieu même, l'image de cette idée infinie est la substance de notre âme et le principe de toutes nos idées; de même que l'être de Dieu, principe sans principe, est sa forme et sa raison qui ne sont pas autres que son essence même, parce qu'il est tout acte et infini, l'être de notre âme, le principe de ses opérations, est la forme de sa substance, est sa raison distincte de sa substance, quoique subsistant en elle, parce que l'homme n'est pas tout acte et que son activité est successive, étant communiquée et par conséquent limitée et soumise aux conditions de sa création; de même enfin que l'être de Dieu, sa raison, est la loi éternelle qu'il ne peut jamais violer, à laquelle tout est nécessairement soumis, la raison de l'homme, participation de la lumière éternelle, impression de la raison de Dieu dans l'être de l'âme, est sa loi naturelle, substantielle, qui éclaire et dirige tous ses actes, tous ses mouvements. Et, telle est, dans la substance de l'âme, l'image et la ressemblance de l'essence divine, et, dans son être ou sa raison, l'image de l'être et de la raison de Dieu, du principe sans principe qui est appelé Père.

Mais outre l'être divin appelé le Père, il y a deux autres personnes dans la Trinité; ce sont, le Fils qui est aussi appelé le Verbe, la sagesse, l'intelligence, et le Saint-Esprit qui est l'amour mutuel du Père et du Fils. Il nous reste donc à étudier, dans l'âme humaine créée à la ressemblance de Dieu, l'intelligence et l'amour. Car ce ne n'est pas seulement dans son être spirituel que l'homme porte l'image et la ressemblance du Dieu qui l'a créé, mais aussi dans ses puissances et ses opérations qui sont, comme dit Bossuet, une image, bien qu'imparfaite, de ces opérations éternelles par lesquelles Dieu est fécond en lui-même.

LEÇON V.

THÉODICÉE ET PSYCHOLOGIE. — DE L'INTELLIGENCE EN DIEU ET EN NOTRE AME.

Avec tous les théologiens et les philosophes, nous devons admettre que l'intelligence divine est cet acte infini, éternel, nécessaire, par lequel Dieu voit, connaît, comprend son être, ses idées ou son essence, la vérité, en un mot, tout ce qui est intelligible. C'est sous ce rapport que nous étudierons l'intelligence divine, d'abord en elle-même, puis dans son objet, afin de lui comparer ensuite l'intelligence humaine, pour la mieux connaître.

Les opérations de l'être divin en sont inséparables, comme lui, elles sont éternelles. Eternellement Dieu existe, éternellement il se voit, il se connaît; l'intelligence en Dieu est donc coéternelle, coexistante à son être, voilà son origine.

Saint Thomas va nous faire connaître sa nature : d'abord l'intelligence en Dieu n'est ni une qualité, ni un attribut, ni une manière d'être qui perfectionne son essence infinie et qui lui soit surajoutée ; l'intelligence de Dieu est son essence même, son être, mais son essence en action : l'être de Dieu, son essence infinie, n'est autre chose que l'idée une et infinie qui est toutes les idées, les formes et les raisons des êtres ; elle est en lui tout ce qui est intelligible, et c'est tout son être ; or, cet être intelligible, en se contemplant lui-même, a l'intelligence de tout ce qui est. L'intelligence divine est donc l'acte infini de l'être intelligible, acte par lequel il se comprend et se connaît. L'intelligence en Dieu et Dieu lui-même est un acte pur, qui ne saurait rien acquérir ni en étendue, ni en puissance, qui n'a rien de facultatif, rien de successif, rien d'intermittent, mais qui connaît et comprend tout nécessaire-

ment par un seul acte qui est éternel. La connaissance et l'intelligence de tout ce qui se peut connaître est la nature de Dieu même, car il est immuable, infiniment parfait, et toute faculté pour agir, toute capacité pour recevoir, suppose dans celui auquel on l'attribue, une imperfection, une mutabilité habituelle; car il est de la nature d'une faculté qu'on puisse actuellement l'exercer, et la capacité ne convient qu'à ce qui offre quelque vide, quelque défaut susceptible d'être comblé et perfectionné. Or, il n'y a rien de tel en Dieu, il jouit toujours de la plénitude de son être, de sa sagesse et de sa science, ce qui fait véritablement de son intelligence un acte pur; et c'est là ce qui rend sa nature si incompréhensible à l'esprit le plus élevé, ce qui fait qu'il est Dieu, et que l'on ne peut jamais le comparer à aucune créature.

De l'intelligence souveraine et essentielle à Dieu, découle une liberté souverainement parfaite en celui dont une sagesse et une intelligence infinies rendent toute délibération, toute incertitude, tout changement, impossibles. Cependant l'acte par lequel Dieu se connaît et comprend son essence, est un acte nécessaire, c'est sa nature même, sa science infinie dont il ne peut pas plus se dépouiller que de son essence même. Connaissant toutes les créatures réelles ou possibles dans son essence même, la connaissance qu'il en a est tout-à-fait indépendante de leur existence extérieure, qui est un acte libre de la volonté divine. Dieu n'est donc pas libre dans l'acte de son intelligence, puisque cette liberté suppose l'ignorance et implique une imperfection qui ne peut convenir qu'à l'intelligence bornée, incapable d'embrasser tout l'intelligible à la fois. La souveraine liberté de Dieu est une conséquence de son intelligence infinie, mais n'a d'application que dans sa volonté. C'est la doctrine de saint Thomas (1) que Dieu, connaissant

(1) Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit ex necessitate scit, non autem quæcumque vult ex necessitate vult. (S. Thom., *Summ.* p. p., q. XIX, art. III.)

toutes choses dans son essence, les connaît nécessairement, tandis que les choses distinguées de Dieu, ne jouissant en elles-mêmes que d'une existence contingente, Dieu les veut d'une volonté libre et non nécessaire.

La nature de l'intelligence divine nous conduit à son objet; or, Dieu est évidemment lui-même le premier objet de son intelligence. De plus, Dieu connaît tous les êtres distingués de lui, parce que rien ne peut être caché à son intelligence infinie, qu'il a créé et qu'il conserve tous les êtres. Mais, où les voit-il? Saint Augustin et saint Thomas répondent que c'est en lui-même dans son essence infinie que Dieu voit et connaît tous les êtres distingués de lui. Dieu, en effet, ne connaît pas toutes les créatures spirituelles ou corporelles, parce qu'elles existent; mais elles existent parce qu'il les connaît, autrement il n'eût pu les créer (1). Et saint Augustin ajoute qu'il serait sacrilége d'affirmer que Dieu sort de lui-même pour connaître quelque chose (2); paroles que saint Thomas interprète, en disant, non que Dieu ne voie aucune des choses qui sont hors de lui, mais parce qu'il voit en lui-même ce qui existe distingué de lui; car Dieu sait toutes choses, parce qu'il les voit en lui, et non parce qu'il les voit en elles (3). L'intelligence de Dieu embrasse tout, elle est immuable et éternelle, elle connaît de toute éternité les êtres qui n'ont commencé que dans le temps à exister hors de Dieu et en eux-mêmes; ce n'est donc que dans son essence éternelle que Dieu voit les choses, les créatures contingentes et périssables. Il les voit dans l'idée une et infinie, qui est toutes les idées, toutes les formes typiques, toutes les raisons d'être, des créatures, de leurs substances et de leurs formes, de leurs différentes qualités et perfections, en un mot, qui est tout ce qu'il y a en elles d'intelligible. C'est ainsi, dit saint Thomas, que notre âme connaît la pierre qui est devant nos yeux, telle

(1) Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit. (*S. Aug.*, l. 15 de *Trinit.*, c. XIII.) Quæque sunt non ab æternitate ejus ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur. (*S. Greg.*, lib. XX *Moral.*)

(2) Sacrilegum esse asserere quòd Deus exeat extra se ad aliquid agnoscendum. (*S. Aug.*, lib. LXXX, q. q. — q. 46.)

(3) S. Dionys., *De Divin. nom.*, c. VII.

qu'elle est en elle-même, quoiqu'elle ne la voie et ne la connaisse que par l'idée spirituelle qui en existe dans son être, dans sa raison ; et Dieu a connu, dès l'éternité, les êtres qui existent hors de lui, comme nous connaissons les choses qui existent en elles-mêmes, par leurs images intelligibles, leurs idées qui sont en nous (1). Mais il faut enlever de la comparaison tout ce qu'il y a de défectueux dans notre intelligence, pour comprendre que Dieu voit toutes choses en lui-même d'une manière infinie, et, comme nous l'avons dit tant de fois, par un seul acte infini et éternel. Par là s'explique merveilleusement la prescience divine; car, si en Dieu il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, comme dit saint Augustin, s'il connaît nécessairement tout en lui-même, s'il se connaît éternellement dans toute son essence et par un seul acte immuable, il s'ensuit qu'il n'y a pour lui aucune succession de temps, il est immuable, et l'éternité c'est lui.

L'intelligence divine est donc un acte pur, qui est une même chose avec son essence, qui ne peut s'étendre à de nouveaux objets ou obtenir une plus grande vertu. C'est l'acte nécessaire, par lequel Dieu connaît, voit éternellement tout son être, toute son essence, et dans son essence tous les êtres réels ou possibles, selon leurs natures, leurs mouvements, leurs actions différentes, en un mot, selon tout ce qu'ils ont et font d'intelligible. A l'aide de ces grandes vérités, étudions l'intelligence humaine, image de l'intelligence divine.

Pour connaître et bien apprécier la nature, et même l'objet de l'intelligence de l'homme, il suffirait presque d'établir avec soin la signification du mot *intelligence*. Les Grecs avaient originairement désigné la vue par le mot νοῦς, qui depuis a signifié entendement, intelligence; le verbe νοῶ signifie je vois, dans Homère; la même signification s'est conservée dans le mot πρόνοια que les Latins ont rendu par *provisio*, *providentia*. Ce qui fait dire à Aristote que l'intelligence, νοῦς, est dans l'âme ce que la vue est dans l'œil, et c'est pourquoi il appelle l'intelligence la simple perception de l'âme. C'est aussi la définition de saint Thomas; ce mot, dit-il, emporte la signification d'une

(1) Ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt cognoscimus res in seipsis existentes.

connaissance, d'une lecture intime, intérieure de l'âme (1). La racine hébraïque du mot intelligence signifie voir, discerner, connaître; et presque tous les mots employés en hébreu et en grec, pour signifier *forme*, ont aussi le sens de vue, d'idée; et les verbes hébreux et grecs qui signifient former, donner la forme, signifient aussi concevoir, penser. De là viennent, dans ces langues, les rapprochements si remarquables des mots vue, forme, idée, pensée; ce qui a fait dire à Aristote que l'esprit est la forme des formes, l'idée des idées (2).

L'intelligence est donc la vue, la perception de l'âme, l'acte par lequel elle voit, elle connaît, elle lit les idées, les vérités qui sont en elle, qui sont sa substance et son être actif. Cette définition, pleinement d'accord avec notre principe, nous montre l'intelligence de l'homme comme l'image de l'intelligence de Dieu : puisqu'elle n'est non plus, en lui, que l'acte par lequel il voit, il contemple son être éternel, son essence qui est toutes ses idées; il y aura seulement la différence de l'intelligence pure à l'intelligence créée unie à un corps. A l'aide de cette définition, nous pouvons maintenant rechercher quelle est la nature de notre intelligence et quel en est l'objet.

S'ils avaient accepté notre principe révélé et la définition que nous venons de donner, les philosophes n'auraient pas tant embrouillé, par des disputes récentes, la question de l'origine de l'intelligence humaine. Ne devons-nous pas, en effet, conclure hardiment de la doctrine, que la révélation nous a enseignée jusqu'ici, que l'intelligence en l'homme, comme en Dieu, est absolument inséparable de son être spirituel, et coexistante à son âme? En effet, Dieu l'a créée à son image et à sa ressemblance; c'est là sa nature, sa substance, son être, ce qui fait qu'elle existe. Or, elle n'est à l'image et à la ressemblance de Dieu que parce qu'elle a quelqu'être, quelqu'intelligence, quelqu'amour! Lui ôter quelqu'une de ces choses, ce serait lui ôter cette ressemblance, par là même lui ôter l'existence et la détruire. « Car, dit saint Augustin, toute la vie de l'âme, toute l'âme consiste en ces trois choses : être, connaître, vou-

(1) Quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere.

(2) Καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.

loir, qu'on ne peut ni séparer, ni désunir, quoiqu'il faille les distinguer. » « Semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, dit Bossuet, l'âme a dans son être, dans son intelligence, dans son amour une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter sans lui ôter tout... Son être et ses opérations sont inséparables.

Doctrine bien plus vraie que celle qui, faisant de l'âme une substance inerte et passive, n'a pas craint de la comparer à la matière qu'on a dès-lors supposée capable de penser : oui, l'intelligence est essentielle à l'âme et inséparable de son être, qui, étant actif, voit, perçoit toujours, nécessairement, substantiellement quelque idée, quelque vérité, quelqu'objet. Or, cette action de l'âme ne change pas, ne cesse pas de s'exercer, quelle que soit la nature de son objet; car qu'elle s'applique à une idée physique ou spirituelle, aux rapports des organes d'un animal avec leurs fonctions, ou aux rapports mathématiques des nombres entre eux, c'est toujours l'âme qui voit, qui perçoit, qui agit dans ces différents cas, et cette vue est un acte d'intelligence.

Bien qu'une et toujours la même, cette intelligence peut s'appliquer à différents objets, être excitée, dirigée par des causes qui ne sont pas les mêmes. Ainsi tantôt ce sont les sens qui l'occupent, tantôt c'est la volonté elle-même qui l'arrête, d'autres fois c'est une force étrangère qui sollicite son action. Mais dans tous les cas c'est toujours la même puissance d'agir. L'oubli de ces notions si claires a entraîné les psychologues et même les physiologistes à tant de divagations inintelligibles sur ce qu'ils ont appelé les facultés de l'âme, qu'ils ont créé autant de puissances différentes de voir que d'objets divers auxquels s'appliquait la vue intellectuelle et que de manières différentes dont elle s'exerçait. C'est ainsi qu'ils ont fait de l'unique puissance active de l'intelligence, l'imagination, l'intellect, l'entendement, la mémoire, l'abstraction, la généralisation, l'attention, etc., etc. Supposant que l'âme avait plusieurs sortes d'actions visuelles, ils sont tombés dans le ridicule de ceux qui voudraient accorder aux yeux des puissances visuelles de plusieurs sortes, parce qu'ils peuvent voir des objets différents par la couleur et par les formes. Tandis que si cette di-

versité de noms s'était bornée à constater que l'âme voit divers objets et qu'elle ne les voit pas toujours de la même manière, elle était très-propre à éclairer et à faciliter une étude aussi ardue qu'elle est intéressante.

Ainsi l'imagination n'est que l'acte du principe intelligent reportant sa vue sur les images des choses sensibles dont les sens lui ont fait découvrir les raisons dans sa propre substance et dont elle peut reproduire les formes dans sa sensibilité; l'intellect ou l'entendement n'est que le principe actif lui-même, percevant les vérités spirituelles ou les idées des êtres dans leurs rapports ; la mémoire n'est que la prolongation de la vue de l'âme, ou, mieux encore, la puissance qu'elle a de rappeler sous l'action de l'intellect les vérités ou les choses qu'elle a une fois perçues en elle-même ; l'abstraction n'est que l'acte par lequel le principe intelligent sépare les propriétés et les formes des êtres pour les contempler dans leur idée intellectuelle, et en elles-mêmes, sans les appliquer à tel ou tel objet spécial ; la généralisation est l'acte du principe actif réunissant ce qu'il y a de commun à plusieurs objets, à plusieurs idées particulières pour en former une idée générale qui les contient toutes ; l'attention est l'acte du principe intelligent prolongeant son action et lui donnant plus d'intensité afin de mieux voir tous les détails de son objet.

De quelque nom qu'on les appelle, il en est de même de tous les autres modes d'action de l'intelligence, dont on s'est plu à créer des facultés si diverses, et par suite à ne faire de l'âme qu'un assemblage d'aptitudes inertes et passives. Il a été facile alors de nier l'activité de notre âme, parce qu'on avait détruit sa nature. Tandis qu'en réintégrant cette sublime nature qui la fait image de Dieu, elle est nécessairement active, puisque toujours elle perçoit quelqu'objet, soit sa propre substance, soit ses idées, quels que soient d'ailleurs la cause prochaine et le mode de cette vision intime.

Telle est donc l'origine de notre intelligence, elle existe substantiellement avec notre âme ; sa nature se déduit du même principe, car l'intelligence est en nous, ainsi qu'en Dieu l'action de l'être intelligible ; notre être n'étant, en effet, rien autre chose que l'image de l'idée une et infinie, est véritablement

notre objet intelligible, puisqu'il renferme toutes les images des raisons d'être qui nous rendent intelligible tout ce que nous pouvons percevoir et comprendre par nos forces naturelles; et notre intelligence étant une opération de notre être, il est clair qu'elle n'est autre chose en nous que l'action de l'intelligible.

Mais l'intelligence humaine est-elle comme l'intelligence divine, un acte pur? Assurément non. L'intelligence divine est un acte pur, parce que Dieu infiniment parfait connaît nécessairement tout son être et dans son essence tous les êtres réels ou possibles par un seul acte éternel qui ne peut ni croître, ni diminuer, ni cesser un seul instant. L'âme humaine, au contraire, finie et bornée dans son être, ne connaît pas pleinement et complétement tout son être, toutes ses idées; sa perception est, comme son être, finie et bornée; elle est successive et soumise à certaines conditions qui peuvent la faire croître ou diminuer; d'où il suit que son intelligence est un acte susceptible de toujours recevoir une nouvelle extension, une nouvelle puissance; c'est ce qui fait que l'homme est perfectible, tandis que Dieu est parfait. L'intelligence humaine n'en est pas moins l'image de l'intelligence divine. Car une image pour être véritablement image, n'a pas besoin d'être égale à son original, et, si notre être spirituel, tout borné, tout imparfait qu'il est, est visiblement néanmoins à l'image et à la ressemblance de l'être divin en ce qu'il est, de même qu'en Dieu, nos idées, notre raison, notre loi; notre intelligence, quoique pleine de potentialités, pour employer l'expression de l'école, offre de même l'image et la ressemblance de l'intelligence infinie de Dieu, parce qu'elle est en nous, de même qu'en lui, l'acte par lequel notre âme voit, perçoit son être, ses idées.

L'intelligence naît donc de l'activité de notre être; un être purement passif ne saurait être intelligent, ces deux qualités s'excluent nécessairement. Or, tout être actif est nécessairement libre : de même donc qu'en Dieu, l'intelligence infinie implique une liberté infinie et souverainement parfaite, de même notre intelligence implique nécessairement une liberté proportionnelle à sa puissance.

Cependant l'intelligence, en tant qu'essentielle à notre être, n'est pas plus libre en nous qu'en Dieu; nous ne sommes pas

libres, en effet, de percevoir ou de ne pas percevoir, de comprendre ou de ne pas comprendre ce qui est intelligible à notre esprit, ce qui est mis d'une manière quelconque sous l'action de notre intellect; car l'intelligence est une nécessité de notre nature telle que Dieu l'a faite. Mais il en est autrement de la direction que nous pouvons donner à notre intellect; car Dieu, en douant ainsi notre âme, notre raison, de cette puissance de voir, de cette vue intellectuelle, lui a donné en même temps le pouvoir de l'appliquer, selon sa volonté, ou bien à la considération des vérités morales, ou bien à la contemplation des créatures physiques. Ce pouvoir constitue la faculté de l'âme, relativement aux opérations de l'intellect, et c'est de là que son activité reçoit les noms divers, d'imagination, de réflexion, d'entendement, de mémoire, de pensée même et autres qui ne sont réellement que des applications particulières de sa puissance de voir, et dont notre œil offre une image, en ce que nous pouvons ou l'arrêter, ou le promener sur les objets qui nous environnent; voilà pourquoi ces différentes opérations ont reçu, dans le langage vulgaire, le nom de facultés intellectuelles, et qu'on a pu dire, dans un sens véritable, que l'âme avait la faculté de penser, d'imaginer, de réfléchir, d'abstraire, de comparer, etc., sans qu'il faille en conclure que l'intelligence soit autre chose que l'acte de voir, et que cette vue ne soit pas essentielle à l'âme.

Ainsi donc, en nous, comme en Dieu, la liberté naît de l'intelligence, mais n'a d'application que dans la volonté.

Pour connaître maintenant l'objet de l'intelligence humaine, il suffirait presque de tirer la conséquence de la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici. Si la substance de notre âme n'est, en effet, que l'image de l'idée une et infinie, il s'ensuit qu'elle a dans cette idée communiquée les images, les ressemblances spirituelles des raisons d'être et des rapports de tous les êtres, de toutes les vérités, que par conséquent elle est à elle-même l'objet de son intelligence, que c'est en elle-même, dans sa raison, qu'elle voit toutes les vérités dont elle peut naturellement obtenir la connaissance, ce qui fait dire à saint Augustin que l'âme qui pense, qui comprend, se pense et se com-

prend elle-même, et qu'en pensant elle ne fait autre chose que se mettre en présence d'elle-même.

Mais quel est le mode, quelles sont les conditions des perceptions de l'âme dans son état actuel? La solution de cette question difficile nous mènera à mieux comprendre tout l'objet de l'intelligence humaine. Cependant, c'est ici le point capital, le nœud de la difficulté, où sont venus échouer les Platoniciens et les Aristotéliciens exclusifs, où se sont séparés les idéalistes et les sensualistes. Les premiers avaient enseigné que c'est le propre de l'âme de tourner son action, sa vue sur elle-même; car, disaient-ils, c'est elle qui voit et elle qui est vue; en percevant ses idées, c'est elle-même qu'elle perçoit, et en percevant son être, elle contemple ses idées, parce que ses idées sont son être; jusque-là cette doctrine est soutenable; mais quand il s'agit des conditions auxquelles les perceptions de l'âme sont soumises, les idéalistes sont fatalement conduits au scepticisme. Pour eux, en effet, les idées, les formes des êtres existent indépendantes et par elles-mêmes; la réunion de ces idées indépendantes des êtres qu'elles représentent, constituent toute l'âme qui n'a qu'à se tourner sur elle-même pour connaître toute idée indépendamment des objets extérieurs qui n'ont aucun rapport avec elle; en sorte que l'idée seule existe pour l'âme, ou plutôt l'âme seule existe pour son intelligence, elle ne peut percevoir qu'elle-même; elle est à elle-même et le terme de comparaison et la chose comparée, elle est et la mesure et l'objet à mesurer; elle a tout en elle-même. Dans cet isolement absolu les organes et le monde extérieur ne sont plus rien pour l'âme que des ombres et des fantômes dont elle ne peut se prouver l'existence, sur lesquels elle peut être trompée continuellement. Son existence à elle-même ne se rattache à rien, n'a d'autre but qu'elle-même, et elle n'a d'autre preuve de son être que son idée qu'elle n'est même pas sûre de bien percevoir. Si, au contraire, on soutient que les idées sont des réalités en elle, qu'elles existent par elles-mêmes dans sa substance, alors on est conduit à la considérer comme cause, et par suite elle devient l'égale de Dieu, ce qui n'est pas moins absurde.

Les sensualistes, repoussant toutes les conséquences de l'opinion précédente, ont à leur tour exagéré la puissance des sens, qui, selon eux, fournissent à l'âme, considérée comme table rase, toutes les idées qu'elle peut acquérir. L'âme pour eux n'est qu'un être doué d'aptitudes pour ainsi dire inertes, une capacité vide, que les sens peuvent remplir, et qui peut, à l'aide des matériaux que lui fournissent les sens, se développer et se nourrir pour ainsi dire en s'assimilant les idées qui lui viennent du dehors. Dans cette manière de voir, la matière produit véritablement l'esprit qu'elle n'a pas; elle enfante les idées qu'elle n'a pas conçues et qu'elle est impuissante à concevoir.

Or, entre ces deux écueils, si dangereux, il y a un milieu qui est la réalité telle que Dieu nous affirme l'avoir faite, et telle que la raison nous conduit à l'accepter.

D'une part, en effet, notre âme est active et possède dans son être les images des raisons d'être, des types originaux d'après lesquels Dieu a créé toutes choses; d'autre part, dans son état actuel, elle est soumise dans ses perceptions aux conditions du monde sensible et des organes qui la servent. Il s'agit donc de concilier ces deux grands faits de la nature de notre âme et des conditions de son activité. Saint Augustin semble avoir touché l'opinion que les organes des sens seraient modifiés par les choses sensibles, et que par cette modification l'âme serait, en quelque sorte, excitée à former en elle-même les ressemblances de ces choses (1). Mais saint Thomas n'approuve pas complétement ce sentiment. Il pense, avec Aristote, que le sentiment n'a point d'opération propre sans la communication des corps; et que sentir n'est point aussi un acte du corps seulement, mais un résultat de l'union de l'âme et du corps. L'intellect, agissant sur les images reçues des sens, les rend intelligibles par le moyen d'une certaine abstraction. Les images sensibles fournies par les sens ne peuvent modifier l'intellect, mais il faut que lui-même les rende intelligibles par son action. On ne peut donc dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais plutôt, elle est en quelque sorte la matière sur laquelle

(1) Corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. (S. Aug., *Gen. ad litt.*, c. xxiv.)

opère cette cause qui est l'intellect lui-même. La vérité tout entière ne peut donc venir des sens; mais il faut encore la lumière de l'intellect en acte, lumière par laquelle nous connaissons la vérité dans les choses sujettes au changement, et qui nous fait discerner les choses mêmes de leurs ressemblances (1).

Il est impossible, continue saint Thomas, que notre intellect dans la vie présente, où il est uni à un corps passif, comprenne quelque chose, si son acte ne se tourne vers les images fournies par les sens; car quand les organes sont lésés et ne peuvent plus lui représenter ces images, il ne les perçoit plus. D'où il faut conclure que les formes conservées dans l'intellect en puissance, y existent comme habituellement, quand il ne les perçoit pas par un acte. Mais, pour comprendre et connaître activement, cette conservation des formes ne suffit pas, il faut encore se servir d'elles selon ce qui convient aux choses dont elles sont les formes (2).

Il démontre, ailleurs, que nous ne connaissons pas les êtres par leur substance matérielle, ni par leurs formes sensibles, ni par leurs formes séparées et existantes par elles-mêmes, comme le prétendaient les Platoniciens (3); puis il ajoute : Les formes intelligibles, auxquelles participe notre intellect, sont ramenées, comme dans la première, à un principe intelligible par son essence. Mais elles procèdent de ce principe au moyen des formes des choses sensibles et matérielles, desquelles nous recueillons la connaissance. Il faut donc dire que l'âme humaine connaît toutes choses par la participation des raisons éternelles. Car la lumière intellectuelle qui est en nous, n'est que la ressemblance communiquée de la lumière incréée dans laquelle sont contenues les raisons éternelles, suivant ces paroles du Prophète : « La lumière de votre visage, Seigneur, a été imprimée sur nous (4); » comme s'il disait que toutes choses sont révélées en nous par cette irradiation de la lumière divine. Mais, parce que, outre la lumière intellectuelle, il faut encore en nous les images intelligibles reçues des choses pour

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. VI.
(2) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. VII.
(3) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV. — (4) *Ps.* IV, 6.

avoir la connaissance des êtres matériels, nous n'avons pas cette connaissance par la seule participation des raisons éternelles, ni par la seule participation des idées, comme le prétendaient les Platoniciens (1).

Si, malgré ce qui précède, saint Thomas a souvent dit, d'après Aristote, que l'âme est une table rase et que toutes ses connaissances lui viennent des sens, il est évident que, dominé par l'empire du maître, il entendait ses expressions d'une manière toute différente ; car, dit-il, en opposition aux sensualistes, « notre intellect ne saisit pas les choses selon leur mode, mais selon son mode à lui-même. D'où il suit que les êtres matériels qui sont au-dessous de notre intellect, sont en lui par un mode bien plus simple qu'ils ne sont en eux-mêmes... notre intellect ne reçoit point les formes physiques, mais la forme intelligible est en lui selon la raison même de la forme ; et c'est ainsi qu'il la connaît (2). »

Il est, comme on le voit, assez difficile d'accorder avec elle-même la doctrine de S. Thomas sur le point capital qui nous occupe sans admettre que c'est par le principe des raisons éternelles, dont l'image est lui-même, que l'intellect, en agissant sur les images sensibles reçues dans les organes, en abstrait l'idée intellectuelle, qu'il rend par là intelligible et susceptible d'être rapprochée de sa raison d'être et par suite d'être comprise et connue. D'où il suit que l'âme connaît les choses extérieures par leurs formes intelligibles comparées à elle-même, mais que les matériaux, pour ainsi dire, de son opération lui sont fournis par les sens.

C'est en effet à cette conclusion que nous conduit ce que le Docteur angélique enseigne sur les rapports des choses intelligibles avec l'intellect. Toute chose intelligible, dit-il, peut avoir quelque rapport avec l'intellect, ou par elle-même, ou par ses accidents. Par elle-même, elle a un rapport avec l'intellect qui lui donne l'être ; par ses accidents, avec l'intellect qui peut la connaître ; par exemple, si l'on disait qu'une maison est comparée à l'intellect qui ne l'a pas conçue et exécutée. Or, le jugement d'une chose ne se tire pas de ses accidents, mais de ce qu'elle est

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. V.
(2) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. L, art. II.

par elle-même. D'où l'on doit dire que chaque chose est vraie absolument selon son rapport avec l'intellect qui la produit et duquel elle dépend. C'est ainsi que les œuvres de l'art sont dites vraies par rapport à notre intellect; que la maison qui atteint la ressemblance de la forme qui est dans l'esprit de l'architecte est vraie, que semblablement les êtres naturels sont vrais en ce qu'ils obtiennent la ressemblance des formes qui sont dans l'esprit divin; une pierre est dite, en effet, vraie, lorsqu'elle obtient la nature propre de pierre selon la conception de l'intellect divin. Ainsi donc la vérité est principalement dans l'intellect, mais secondairement dans les choses, selon qu'elles sont comparées à l'intellect comme à leur principe... La vérité est l'équation de la chose et de l'intellect (1), et la vérité de l'intellect ne vient pas de la vérité de la chose, mais de son être même (2).

Le vrai, selon sa raison propre, est dans l'intellect; mais comme toute chose est vraie en ce qu'elle a la forme propre de sa nature, il est nécessaire que l'intellect qui connaît soit vrai en tant qu'il a la ressemblance de la chose connue; et cette ressemblance est sa forme même en tant qu'il connaît. C'est pour cela que la vérité est définie par la conformité de l'intellect et de la chose connue; et, que connaître cette conformité, c'est connaître la vérité. Or, les sens ne connaissent en aucune façon cette conformité, car bien que la vue ait l'image de la chose visible, elle ne connaît cependant pas la comparaison qui existe entre la chose vue et ce qu'elle en reçoit; l'intellect, au contraire, peut connaître sa propre conformité avec la chose intelligible (3).

La disposition des choses est la même dans leur être et dans la vérité (4): la vérité est dans l'intellect, lorsqu'il appréhende la chose comme elle est; elle est dans la chose en ce qu'elle a un être qui peut devenir conforme à l'intellect. Or, c'est ce qui se rencontre souverainement en Dieu, puisque non-seulement son être est conforme à son intellect, mais que son être est son

(1) Veritas est adæquatio rei et intellectûs. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XVI, art. I.

(2) *Id.*, *id.*

(3) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XVI, art. II.

(4) Arist.. *Metaph.*, II, text. 4.

intelligible et son intelligence, et que son intelligence est la mesure et la cause de tout autre être et de tout autre intellect ; d'où il suit que non-seulement la vérité est en lui, mais qu'il est lui-même la vérité souveraine et première (1).

Si maintenant il nous est permis de formuler la doctrine qui nous paraît résulter des principes précédemment admis, voici ce qui nous semble y avoir de plus clair dans ce point si obscur et si difficile. Dieu, la vérité même, a créé tous les êtres à la ressemblance de quelques faces de son idée une et infinie ; ces êtres ont en Dieu la raison qui les fait être et qui exprime tout ce qu'ils sont, leur substance aussi bien que leur forme, en un mot tout leur être ; ils sont donc en Dieu par leur principe, par leur cause, par leur raison, et ils ne sont quelque vérité qu'autant qu'ils sont l'image et la représentation de leur manière d'être dans l'idée infinie qui est toute vérité. Les lois physiques, les vérités et les lois intellectuelles, les vérités et les lois morales, ont toutes ainsi leur raison absolue en Dieu même. La création tout entière et les êtres divers qui la composent ne sont donc et ne peuvent être que l'expression de la conception éternelle et divine, que l'effet de la raison infinie qui leur donne l'être. Or, l'âme dont la substance est l'image de l'idée infinie, a dans cette substance même les images de toutes les raisons d'être, de toutes les formes, de toutes les idées des êtres, ramenées en elle à un seul principe, à une seule lumière qui est l'image du principe créateur et de la lumière divine, qui présente le modèle de perfection, de grandeur et de beauté sur lequel nous jugeons la grandeur, la beauté et la perfection de chacun des êtres que nous voyons ; elle est enfin l'idée de la vérité, du bien par excellence. Et cette idée principe, qui est à la fois toutes les idées que nous pouvons connaître, est l'être même de l'âme, sa substance, objet de son intelligence.

Il y a donc une conformité nécessaire, un rapport de création entre notre âme et la vérité et les êtres divers, puisque ces êtres sont des ressemblances de l'idée infinie dont notre âme est l'image. Mais si en Dieu tous les êtres sont vie, vérité et bien, parce qu'il est leur cause et leur principe, il n'en est pas de même de notre âme ; les images, les raisons d'être, les ressem-

(1) *S. Thom.*, p. p., q. XVI.

blances des créatures, les idées de vérité, ne sont point vie, ni vérité complète en elle, parce qu'elle n'est point cause; elle n'est point tout acte, elle a seulement une activité communiquée, par laquelle elle peut vivifier en elle les idées et les images des êtres. Cette vivification même, elle n'en trouve pas tous les éléments en elle-même, car les êtres divers existent et leur être est vérité indépendamment d'elle; n'étant que ressemblance comme eux, il faut qu'elle cherche ailleurs son type, qu'elle puisse s'y comparer pour avoir la mesure et la conformité de son être avec la vérité qu'il a en Dieu. Or, il lui est impossible d'atteindre Dieu immédiatement, directement : il ne lui reste donc plus que les images, les ressemblances créées des idées divines pour établir sa comparaison avec son type; chacune d'elles se rapportant à une face, à l'image d'une raison éternelle, qui est dans l'idée une et indivisible de la substance de l'âme, il y a comme un accord harmonique entre ces deux images, entre celle qui est dans l'âme et celle qui lui vient du dehors; l'une est vivifiée par l'autre, afin qu'elle devienne intelligible. Le principe actif agit sur l'idée reçue pour la rendre vivante, afin que la conformité puisse s'établir et donner la vérité, la connaissance. En ce sens, on peut dire que l'âme, tout en ayant en elle-même son idée, la forme cependant; elle forme en effet l'idée morte, venue du dehors, sur le modèle vivant de celle du dedans qui est elle-même; le rapport entre ces deux idées semblables est la connaissance, l'évidence; et comme l'une est l'âme même et que l'autre vient du dehors, l'âme se distingue de ses idées reçues, et les acquiert véritablement. Mais comment les acquiert-elle? car les idées qui sont l'âme sont intellectuelles, et les idées des êtres sont des formes sensibles matérielles. Or, l'âme n'étant pas cause, n'a point d'action directe sur les formes sensibles, ni celles-ci sur elle; il faut donc un intermédiaire; c'est justement là ce qui a nécessité l'union de l'âme avec un corps et des organes sensibles. Par la même raison ces organes ont dû être et ont, en effet, été créés en rapport avec toutes les formes des êtres sensibles, en sorte qu'ils en reçoivent l'impression physique et peuvent la transmettre au cerveau. Les impressions reçues par les organes sont bien réellement des images, qui doivent être transmises au cerveau sans

perdre leur caractère ; le cerveau les élabore sous l'influence de l'âme et les prépare à passer dans ce qu'Aristote et S. Thomas ont appelé le *conjoint* (conjunctum) de l'âme et du corps, soit que ce conjoint soit un fluide subtil analogue au fluide électrique, soit que ce soit toute autre chose (1), qui a, dans tous les cas, besoin du concours de l'âme et du corps. Ce fluide, si l'on veut pour le moment, reçoit les images déjà élaborées par le cerveau, et l'âme par la lumière de sa raison les illumine et les rend vivantes pour ainsi dire et peut alors les voir. L'âme a ainsi exercé son activité, elle s'est connue; car si Dieu se connaît, c'est par son acte, et comme son acte est infini et qu'il est tout acte, il se connaît infiniment dans toute son essence; l'âme aussi se connaît par ses actes, et comme ses actes sont finis et successifs, elle se connaît d'une manière successive; n'ayant pas en elle-même sa raison d'être, elle ne trouve pas en elle même tout ce qui doit exercer son activité; ses idées sont pour ainsi dire à l'état de repos jusqu'à ce qu'elles aient vibré à l'unisson avec les formes créées qui sont les images des idées divines. Mais une fois qu'elle s'est connue, qu'elle a exercé son activité, dans la perception d'une image, comme elle est vie et lumière substantielle et simple, elle a toujours la puissance de reproduire dans le conjoint, dans l'instrument de l'intelligence, les images qu'elle a déjà perçues et dont elle a la raison en elle; elle peut même composer avec plusieurs images une seule image d'un être possible, toujours par la lumière de sa raison et dans l'instrument immédiat de l'intelligence. De là découlent la mémoire et l'imagination, et c'est aussi pour cela que dans ses opérations, l'âme se distingue de ses idées, de sa pensée ; elle les revêt de formes intelligibles qui sont son verbe, en sorte qu'il est vrai de dire avec Tertullien : « Tout ce que vous pensez est » parole, et tout ce que vous comprenez est raison. Il est néces- » saire que vous le parliez dans votre esprit, et lorsque vous » parlez ainsi, la parole devient pour vous un interlocuteur dans » lequel réside la raison. C'est ainsi que la parole devient comme » un second en vous-même par lequel vous parlez en pensant,

(1) Nous reviendrons sur cette question en traitant de l'union de l'âme et du corps.

» et vous pensez en parlant (1). » C'est ainsi que l'âme qui est sa raison se distingue de ses idées ; sa raison entre dans les formes, les images, et parle à l'âme elle-même, elle lui parle les formes et les ressemblances de quelqu'être de Dieu ; la comparaison s'établit avec sa substance même, image de Dieu, et la conformité qui en résulte est l'évidence de la vérité, est la vérité connue; car la disposition des choses est la même dans l'être de la chose et dans la vérité qui est dans la raison. Or, comme tout être est une ressemblance de quelqu'être de Dieu, l'âme se compare ainsi à son type qu'elle voit en énigme et par un miroir (2), c'est-à-dire à travers les ressemblances créées. Cette correspondance nécessaire entre le monde créé, l'âme et Dieu, est le principe de toute connaissance ; c'est la loi souveraine de la logique qui peut se résumer tout entière dans la comparaison. Nous ne pouvons en effet rien connaître que par comparaison; notre être, notre raison est le terme nécessaire, la mesure dernière qui nous donne tous les rapports. Dieu, qui est la cause nécessaire, en comparant les formes typiques des êtres qui sont en lui-même avec son essence, connaît et distingue ces êtres. L'âme n'étant pas cause, mais seulement raison active, image de la raison éternelle, n'a en elle que les images des raisons d'être des créatures, qui sont sa substance même, qu'elle ne peut distinguer d'elle-même parce qu'elle n'est pas leur cause; si donc elle ne recevait rien du dehors, il n'y aurait aucune comparaison possible, faute de terme, partant aucune équation possible de l'être et de l'intellect ; la vérité ne serait, par conséquent, pas connue, et le scepticisme serait l'état habituel de l'âme, qui ne pourrait prononcer sur rien. Les conditions créées, imposées à l'activité de l'âme, tant de la part du monde extérieur que de la part des organes, étaient donc nécessaires pour qu'elle pût comparer et juger, pour l'empêcher enfin de tomber et d'être dans le scepticisme absolu. Tel est le principe nécessaire de la connaissance en cette vie *où nous voyons par un miroir et en énigme ;* et ce principe continuera à être le même dans la vie future où nous verrons Dieu face à face et tel qu'il

(1) Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. (*Tert. advers. Praxeas*, c. v.

(2) Videmus nunc per speculum et in ænigmate.

est (1); Dieu alors rayonnera directement, immédiatement son être sur notre âme, qui, en se comparant à son auteur, le connaîtra, et en lui toutes choses.

Dans l'état actuel, ce n'est donc point en Dieu que nous voyons la vérité, ni les êtres divers; cette doctrine soutenue par de profonds philosophes détruit l'enseignement de l'Ecriture qui affirme que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; elle est aussi opposée à l'enseignement de saint Paul, qui nous dit que dans ce monde nous ne voyons la vérité qu'en énigme et par un miroir, mais qu'un jour nous la verrons face à face; or, si nous la voyions en Dieu dès ce monde, ce serait la voir face à face et telle qu'elle est dans l'essence de Dieu même, jouissance inénarrable réservée à la vision du ciel.

C'est en elle-même que l'âme perçoit sa substance et ses idées sous les conditions de sa nature et de son union avec un corps et des organes. Ce sont là pour elle deux perceptions nécessaires et essentielles qu'elle a toujours, quoique d'une manière plus ou moins distincte. Elle ne saurait être qu'elle ne perçoive son être qui, étant substantiellement actif, agit toujours dès l'instant de sa création; en percevant son être, elle perçoit l'image de l'infini, image qui est elle-même. C'est cette idée de l'infini pour lequel l'âme existe et auquel elle doit tout rapporter comme elle en a tout reçu, qui, n'étant qu'une même chose avec notre être, est comme la lumière, le soleil de nos âmes, la vérité universelle qui renferme en soi toutes les idées, toutes les vérités particulières qui appartiennent à notre raison; c'est cette idée de l'infini qui nous présente le modèle de perfection, de grandeur et de beauté sur lequel nous jugeons la grandeur, la beauté et la perfection de chacun des êtres que le monde extérieur nous fait apercevoir. Elle est enfin l'idée du bien par excellence, et c'est la vue que nous en avons qui allume en nous cette soif naturelle de la félicité que la possession de Dieu, dont elle est l'image, pourra seule éteindre. Idée mystérieuse qui révèle à l'homme attentif l'existence d'un premier être, son créateur, et qui ne permet pas à l'intelligence de l'athée de partager le délire de son cœur.

(1) I Cor., XIII, 12.

Mais, pour mieux concevoir comment l'âme arrive à jouir de la vue de son être et de ses idées, comparons-la, à son arrivée dans le monde, à un homme que l'on introduit dans une chambre, où mille objets plus ou moins apparents, mais tous lumineux, frappent ses regards : cet homme ne voit d'abord aucun objet distinctement, il n'en voit que l'ensemble d'une manière confuse. Mais peu à peu l'attention, excitée par un grand examen détaillé et successif, lui découvre tous les objets sous leurs faces diverses et dans leurs rapports mutuels; et ainsi il acquiert une vue claire et complète de l'ensemble et des détails. Cet homme est une image parfaite de l'opération de l'intellect; l'âme est elle-même comme la chambre où sont toutes les idées; son intellect en voit, dès qu'il existe, l'ensemble sans distinction; mais, comme dès le principe il n'a encore aucun guide, il n'a, dans la perception de l'ensemble de son être, que le sentiment de son existence par son action dans la formation de ses organes; plus tard les objets extérieurs, les sensations seront comme les guides qui lui feront apercevoir les détails. En sorte que l'intellect n'est jamais complétement privé, tant qu'il existe, de la vue de ses idées qui sont son être, de l'idée de l'infini qui est leur ensemble, quoique souvent son application à quelqu'idée particulière l'empêche d'en avoir conscience. Et il arrive, en effet, très-souvent à notre âme d'arrêter son intellect sur une idée particulière, ou bien à l'occasion des paroles qu'elle entend, des sensations qu'elle éprouve, ou bien par le bon plaisir de sa volonté qui reçut, dès la création, le pouvoir de le diriger et d'en régler tous les mouvements. Non pas, encore une fois, que l'âme ait besoin d'un acte de sa volonté pour voir, puisque l'intelligence est de sa substance, et même, d'une certaine façon, précède l'amour, de même qu'il est de la nature de nos yeux de voir dès qu'ils sont ouverts, sans attendre pour cela un ordre de notre volonté; mais alors, ils errent vaguement parmi les objets qui se présentent et se trouvent devant eux, les regardent d'une vue générale et distraite, mais enfin les regardent. Ainsi notre âme n'a pas besoin d'ordre pour voir, mais quand la volonté est distraite d'un autre côté, alors son intellect erre vaguement aussi parmi ses idées, jusqu'à ce qu'un ordre de sa souveraine arrête et fixe son attention, ou

même l'attache à la contemplation de l'image de l'infini.

Tels sont l'origine, la nature et l'objet de l'intelligence humaine, qui en font l'image et la ressemblance de l'intelligence infinie; son origine, elle existe avec l'âme qui est nécessairement intelligente; sa nature, elle est dans toutes ses opérations l'acte du principe actif qui est intelligent; son objet, c'est l'image de l'idée une et infinie, qui est sa substance et toutes ses idées, mais qu'elle ne peut voir, dans l'état actuel, que par leur rapport, leur conformité avec toutes les formes et les ressemblances créées à l'image de quelque être de Dieu, ce qui constitue la comparaison, principe nécessaire et base de toute logique, qui est la science des lois de l'intelligence pour être appliquée, comme art, à la direction de ses opérations. C'est de là qu'elle tire son nom qui veut dire *science du Verbe*, et elle se résume tout entière dans le syllogisme qui n'est qu'une comparaison à l'image du syllogisme absolu qui est Dieu même, Père, Fils et Saint-Esprit, et du grand syllogisme dont les trois termes sont Dieu, l'homme et le monde, lequel se retrouve dans tous les syllogismes possibles, si réduit et si peu apparent qu'il s'y montre de prime abord.

Toujours en partant du même principe, il nous reste à étudier l'amour, la volonté de l'âme humaine sur le modèle de l'amour en Dieu.

LEÇON VI.

DE L'AMOUR EN DIEU ET DANS L'HOMME.

« Le plus beau caractère de ressemblance avec la Divinité, le plus précieux titre de noblesse que l'âme reçut du Créateur au sortir de ses mains, ce fut l'amour, la volonté. Voilà pourquoi ce fut à l'amour comme à un souverain qu'il assujettit toutes les puissances de l'âme et du corps pour les gouverner à son gré, disons mieux, pour les régler et les diriger selon la loi gravée dans son être spirituel, dans sa raison. Ce fut par l'amour surtout qu'il rendit l'homme capable de participer à

la suprême félicité de son auteur, lui en promettant l'entière jouissance, si, par amour encore, il imitait fidèlement sa sainteté et sa justice. Cependant il faut avouer que c'est par sa volonté, son amour que l'homme maintenant paraît le moins ressembler à son divin modèle, à son auguste original. Funeste effet du péché qui, en pervertissant la première, la plus noble de nos opérations raisonnables, a tellement altéré une ressemblance qui faisait notre gloire, et comme notre nature, que cette mort spirituelle a semblé l'anéantir, et que plusieurs ont été jusqu'à prétendre qu'après le péché notre âme n'avait plus conservé aucun des traits que Dieu voulut exprimer en elle, lorsqu'il la créa à son image.

» Elevons donc nos pensées vers le divin modèle ; contemplons son amour, méditons la perfection de ses volontés adorables, et, en l'étudiant, nous admirerons la sainteté et la droiture dont le Créateur avait embelli notre âme, lorsqu'il la créa à son image ; et nous apprendrons, en même temps, à quelle perfection nous rappelle et nous exhorte notre divin Rédempteur, lorsqu'il nous dit : « Soyez parfaits, comme votre Père » céleste est parfait (1). » Or, nous ne devons pas seulement étudier l'amour en Dieu, comme étant le Saint-Esprit, mais encore comme une opération commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et dont ces trois personnes divines ont voulu exprimer les traits dans l'amour qu'elles ont donné à l'homme.

D'abord, l'amour en Dieu est cet acte infini par lequel il s'aime nécessairement et il aime pour lui-même tout ce qui peut exister hors de lui. Il n'a point d'autre origine que son intelligence, c'est-à-dire qu'il est comme elle éternel et essentiel à son être, puisqu'évidemment Dieu ne peut pas plus exister sans s'aimer que sans se connaître ; l'un est en lui absolument inséparable de l'autre. L'être de Dieu est son intelligence ; or, il faut qu'il y ait en Dieu volonté puisqu'il y a intelligence ; et comme son intelligence est son être, de même aussi son être est sa volonté. D'où il suit que la volonté de Dieu étant son essence, elle ne peut être muc que par lui-même (2). L'amour

(1) *Hist. phil. et relig. de l'homme.*

(2) Oportet in Deo esse voluntatem, cùm sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle. Unde cùm voluntas Dei

est naturellement le premier acte de la volonté et de l'appétit ; et pour cela même tous les autres mouvements appétitifs présupposent l'amour comme la première racine. D'où il faut qu'il y ait amour en tout être qui a volonté ou appétit (1). La volonté est donc l'amour en Dieu, il n'y a qu'une distinction de raison.

Cependant l'amour de Dieu n'est pas plus que son intelligence une faculté, une habitude qui perfectionne sa nature; c'est son essence en action, un acte pur qui ne peut ni obtenir une nouvelle vertu, ni s'appliquer à de nouveaux objets. Il en est de l'amour comme de l'intelligence, à la différence que Dieu, comme nous l'avons dit, n'est pas libre dans l'application de son intelligence, puisque tout ce qu'il sait, il le sait nécessairement ; tandis qu'en disant que son amour est un acte pur et simple qui veut éternellement tout ce qu'il veut, il faut ajouter qu'il le veut librement.

Pour mieux comprendre l'amour en Dieu, il faut l'étudier non-seulement comme un acte essentiel, inséparable de son être, *mais encore* comme le principe de toutes ses opérations : car Dieu n'agit que par sa volonté, et sa volonté, c'est son amour; ainsi c'est l'amour qui le rend fécond dans ses opérations essentielles et intérieures par lesquelles il engendre son Fils, son Verbe, dès l'éternité, et rend son Saint-Esprit participant de sa nature divine ; c'est l'amour encore qui est le principe, la source et la cause de ses opérations extérieures, ou, en d'autres termes, de toutes ses volontés qui sont comme des applications particulières de l'acte d'amour par lequel il s'aime de la manière la plus parfaite : de même que la connaissance de chaque créature est comme une application de son intelligence à des objets particuliers. Mais dans l'un et l'autre cas ce ne sont que des applications de raison, car par un seul et même acte Dieu aime son essence et dans son essence toutes les créatures; par un seul et même acte il connaît et comprend toute son essence et

sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantùm. (*S. Thom.*, p. p., q. XIX, art. I.)

(1) Amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitûs; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem... Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. (S Thom., *Summ.*, p. p., q. XX, art. I.

dans elle toutes les créatures. Or, en méditant la nature et les règles des volontés divines, dont l'homme devait imiter la sainteté et la perfection, nous nous convaincrons qu'elles sont 1° toutes-puissantes; 2° contingentes et libres, quoique éternelles; 3° nécessairement toujours sages, toujours conformes à l'ordre et à la justice.

1° Les volontés de Dieu sont toutes-puissantes, parce que Dieu, existant par lui-même, n'est limité par aucun être, il ne peut recevoir de bornes dans ses perfections, ni dans sa puissance, ni par conséquent dans ses volontés. Faut-il en conclure, avec quelques philosophes, que la possibilité même des choses et les idées du juste et de l'injuste dépendent de sa volonté? Une telle conclusion serait absurde. Dieu peut tout ce qu'il veut, mais il ne peut vouloir que ce qu'il connaît; or, il ne connaît que ses idées qui sont son essence même, et, par conséquent, il ne peut les vouloir autres qu'elles sont, il ne peut les changer; autrement il pourrait changer son être, il ne l'aimerait pas, et il faudrait dire que sa volonté crée et produit son être, tandis que la foi comme la raison nous déclarent que son amour procède de son être. En outre, Dieu ne peut connaître les choses impossibles que par opposition à celles qui sont possibles; les premières ne sont pas et n'ont point en Dieu de représentation, elles sont le rien absolu; dire que Dieu les connaît et les veut, ce serait dire qu'il connaît, et veut rien, l'absence de l'être, le non-être, sa non-existence à lui-même, ce qui est absurde. Les volontés de Dieu sont donc toutes-puissantes, en ce qu'elles s'exercent, sans contrainte de qui que ce soit, sur tous les objets possibles dont son être infini lui présente le modèle et la forme.

2° Les volontés de Dieu sont libres, parce qu'il ne peut recevoir aucune loi d'un être extérieur et étranger à sa divinité, parce qu'ensuite sa volonté n'étant que l'amour dont il s'aime lui-même, elle ne peut vouloir nécessairement que ce qui est essentiel et nécessaire à sa félicité; or, Dieu renfermant en lui-même tous les biens, jouissant d'un bonheur et d'une gloire infinie, auxquels rien ne peut ajouter, il faut en conclure que l'amour de Dieu ne peut exiger, comme nécessaire, rien de ce qui est hors de lui. Car si toutes les créatures ont un être né-

cessaire en tant qu'elles sont en Dieu, elles n'ont point, en tant qu'elles sont en elles-mêmes, de nécessité absolue, puisqu'elles ne sont pas nécessaires par elles-mêmes; c'est pourquoi tout ce que Dieu sait, il le sait nécessairement, mais tout ce qu'il veut il ne le veut pas nécessairement (1). C'est donc librement, et non par nécessité, qu'il s'est déterminé à former des créatures, et ses volontés, à cet égard, ne sont véritablement en lui que des actes contingents, sans que la nécessité de son être soit une raison de douter de la simple possibilité de leur existence, car si un acte nécessaire ne peut se rencontrer que dans un sujet de même nature, parce qu'il a besoin, pour exister, d'un sujet qui l'opère, rien ne répugne à admettre des actes contingents dans un être nécessaire, puisque le sujet peut exister indépendamment de l'acte.

Ces volontés quoique contingentes en Dieu, ne sont ni moins éternelles, ni moins immuables que son être; en effet, éternellement Dieu connaît toute son essence, il y voit les formes éternelles et intelligibles de tous les êtres possibles, les raisons de les tirer du néant ou de les y laisser, en un mot, rien de ce qui les concernera dans le temps de leur durée ne lui est caché; c'est en pleine connaissance de cause qu'il arrête librement à leur égard tout ce qu'il lui plaît, et comme il jouit éternellement de toute sa science, aucun motif nouveau ne pourra changer cette détermination, tout à la fois immuable, éternelle et libre.

3° Cependant en disant que Dieu jouit d'une liberté souveraine dans les déterminations extérieures de sa volonté, gardons-nous de lui attribuer la moindre imperfection, en jugeant de sa liberté par celle qu'il a accordée à ses créatures raisonnables, nécessairement imparfaites. Nul n'oserait supposer Dieu capable, ainsi que nous, d'abandonner, en quoi que ce soit, l'ordre, la justice ou la sagesse; cependant l'opinion d'un trop grand nombre de théologiens, sur la justice et la bonté de

(1) Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult ex necessitate vult. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XIX, art. III.)

de Dieu, tend manifestement à favoriser une telle monstruosité.

D'abord Dieu, libre d'agir, ne l'est pas d'agir contre la justice: de même qu'il ne peut créer que selon les idées des êtres possibles qui sont son essence et que sa volonté ne peut changer; de même sa raison, ses idées lui présentent une loi éternelle, dont il ne peut jamais s'écarter et à laquelle sa volonté se conforme invinciblement, nécessairement, parce que cette règle n'étant autre que son être, sa raison, elle est l'objet invariable de son intelligence et de son amour. Sa justice même, cet attribut essentiel de la divinité, n'est et ne saurait être que la conformité de son amour, de sa conduite avec cette loi incréée et immuable, conformité toujours parfaite, toujours nécessaire, puisqu'il doit vouloir invinciblement tout ce qui est conforme à son être, qui est à lui-même sa loi (1).

M. de Bonald a donc pu dire : « Qu'une philosophie éclairée nous montre que la volonté de Dieu lui-même est réglée par les lois immuables de l'éternelle raison. » Et Bossuet : « Que Dieu lui-même a besoin d'avoir raison. »

Quand nous disons que Dieu trouve en lui-même la loi éternelle selon laquelle il règle toutes ses opérations, nous ne disons pas qu'elle soit sa sagesse et sa nature : car sa sagesse, c'est précisément la connaissance parfaite qu'il a de cette loi, en se connaissant lui-même, comme sa justice et l'amour nécessaire qu'il lui porte, en s'aimant lui-même et en y conformant toutes ses volontés. Sans doute toutes les perfections comme toutes les opérations de Dieu sont inséparables de son essence, mais elles en sont pourtant distinctes : *Inseparabilis distinctio*, dit saint Augustin, *et tamen distinctio*. Il faut donc que nous entendions cette loi d'ordre et cette règle immuable dont Dieu ne peut jamais s'écarter, et qu'il trouve en lui-même, dans le même sens que saint Paul dit en parlant de la loi de l'homme : *Ipsi sibi sunt lex*, et que nous disions à plus forte raison

(1) Cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, justè facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, justè facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, *Deus autem sibi ipsi est lex*. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XXI, art. I.)

avec saint Thomas : *Deus sibi ipsi est lex*, tant il est vrai que l'homme est créé à l'image de Dieu.

Dieu donc, en jouissant d'une liberté souverainement parfaite, ne peut jamais violer l'ordre et la justice dont sa raison renferme les règles éternelles, sans que ce soit pour cela admettre le destin. Sa liberté, toujours éclairée par une science infinie, choisit toujours et sans contrainte, avec une rectitude souveraine, tout ce qui est conforme à la vérité qui est lui-même ; et c'est parce qu'elle est elle-même infinie qu'elle ne peut vouloir rien contre la justice et la vérité. Mais en conséquence de cet amour invincible que Dieu a pour l'ordre, sa volonté, par un précepte éternel, exige, dit saint Augustin, que toutes les créatures s'y soumettent, et leur défend de le troubler (1).

Si c'est dans cet amour de Dieu pour l'ordre que nous devons reconnaître sa justice souveraine et inflexible, c'est aussi dans ce même amour que nous devons chercher la raison de sa bonté essentielle et infinie. Ce n'est pas reconnaître l'excellence de la bonté de Dieu, que de ne la définir que par les biens qu'elle répand sur ses créatures; ce ne sont, en effet, là que des résultats de sa bonté ; mais elle est bien plus élevée, car Dieu, qui est nécessairement bon, n'est pas nécessairement créateur, et, fût-il même nécessairement créateur, il ne répand pas nécessairement ses biens sur les créatures, mais il peut et doit même, sans cesser d'être bon, les poursuivre de ses châtiments et de ses vengeances, si elles se révoltent contre lui et troublent l'ordre nécessaire, éternel objet de son amour.

Comme Dieu ne veut les êtres distincts de lui qu'à cause de leur fin qui est sa bonté même, il s'ensuit que sa bonté seule meut sa volonté ; et de même qu'en comprenant son essence il comprend et connaît tous les êtres, de même, en voulant le bien souverain qui est lui-même, il veut tous les êtres distincts de lui. De ce que le bien souverain suffit à sa volonté, il ne s'ensuit nullement qu'il ne veuille rien autre chose que lui-

(1) Lex æterna, voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. — Si les théologiens avaient distingué entre le texte de la loi éternelle et la volonté qui en prescrit l'observance, ils n'auraient pas laissé sans solution la question de la loi éternelle.

même, mais qu'il ne veut rien qu'en raison du bien souverain (1). Dieu veut nécessairement sa bonté qui est le bien souverain, comme notre volonté veut nécessairement la béatitude... Mais Dieu ne veut les autres êtres qu'autant qu'ils sont ordonnés à sa bonté comme à leur fin. Or, en voulant la fin, nous ne voulons pas nécessairement les choses qui y conduisent, à moins qu'elles ne soient telles que la fin ne puisse être obtenue sans elles... Et comme la bonté de Dieu est parfaite, et que le bien souverain peut être sans les créatures, puisqu'il n'en reçoit aucun accroissement de perfection, il s'ensuit que Dieu ne veut pas les autres êtres d'une nécessité absolue (2), et qu'il ne peut cependant les vouloir que par rapport au bien souverain.

La bonté de Dieu n'est donc ainsi que sa justice, que la conformité de son amour, de sa volonté, de sa conduite avec ce qui est bon, ce qui est juste, ce qui est l'ordre, ce qui est raisonnable. Cette conformité inviolable en Dieu le rend essentiellement bon, comme elle le rend essentiellement juste. D'où il est vrai de dire que la bonté en lui n'est qu'une seule et même perfection avec sa justice.

Comment donc Tertullien a-t-il pu prononcer cette parole tant célébrée : que Dieu bon de lui-même n'est juste que par nous : *De suo bonus, de nostro justus?* L'explication de cette parole ne fera qu'éclaircir notre doctrine. Dans la rigueur métaphysique la bonté et la justice de Dieu ne sont qu'une même perfection, la conformité nécessaire de son amour et de ses volontés avec le bien souverain, l'ordre souverain, la vérité souveraine, dont Dieu est lui-même la loi immuable et essentielle. Mais cette perfection est tantôt sa bonté, tantôt sa justice. Elle est sa bonté lorsqu'elle engage Dieu à répandre sur nous ses dons; elle est sa justice, lorsqu'elle exige qu'il ramène à l'ordre les créatures qui l'ont violé. Or, pour que Dieu nous accorde ses dons et ses biens, il n'est pas besoin qu'il trouve en nous rien qui l'y excite; l'éternelle charité dont il s'aime lui-même, l'a porté à nous créer sans aucun mérite antécédent de notre part; cette même charité dont il aime son être, se déverse comme d'elle-même sur l'œuvre de ses mains, qu'il a aimée dans

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XIX, art. XI. — (2) *Id.*, *id.*, p. p., q. XX, art. 4.

son essence; le soin de sa propre gloire et la capacité bornée de sa créature mettent seuls une digue à l'effusion de ses dons. Libre de créer des êtres et de les destiner à tel ou tel genre de bonheur, relativement à leur nature, il ne l'est pas de les créer pour l'infortune, car il ne hait rien de ce qu'il fait : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* C'est ainsi que pour ses créatures il est bon de lui-même, de son propre fond, *De suo bonus.* Mais que la créature se révolte contre lui, qu'elle trouble et viole l'ordre, alors le même amour invincible de Dieu pour lui-même, pour sa loi et les règles de sa raison infinie, prendra pour nous le nom de justice, en ramenant le pécheur à l'ordre par le châtiment; et c'est ainsi que notre malice et notre péché forcent à être juste un Dieu bon de lui-même : *De nostro justus.*

La justice et la bonté de Dieu sont donc une même perfection; qu'il punisse ou qu'il accorde des grâces, qu'il exerce ses vengeances ou ses miséricordes, son amour et ses volontés sont toujours, et nécessairement, conformes à la loi de son éternelle raison. Cela n'empêche pas de dire que sa bonté surpasse sa justice. Car si son amour pour l'ordre ne lui permet pas de nous créer pour l'infortune, mais l'oblige à nous créer pour une félicité conforme à notre nature, cependant il peut, dans sa bonté, ajouter à cette félicité des avantages qu'il ne doit pas, sans violer pour cela les lois de sa raison, tandis qu'il ne peut rien relâcher de sa justice, ni la satisfaire au-delà de ce qu'elle exige.

La vérité de cette doctrine, qui nous montre Dieu, l'objet éternel et unique de son amour, est loin de l'opinion qui nous le représente n'ayant en vue, en créant, que la félicité de ses créatures pour elles-mêmes; erreur lamentable dans ses conséquences désastreuses. L'apôtre saint Paul nous donne une tout autre idée des desseins du Créateur dans la formation des hommes, lorsqu'il le compare au potier qui fabrique des vases, non pas pour eux-mêmes, mais pour son propre usage, comme Dieu forme ses créatures, avant tout, pour lui-même et pour sa gloire; et c'est de là, suivant l'Apôtre, que nous n'avons pas le droit de contester avec le Seigneur, et de lui dire : *Pourquoi m'avez-vous fait ainsi?* Le potier, en effet, n'a-t-il pas le pouvoir de façonner de la même masse d'argile un vase

destiné à des usages honorables, et un autre destiné à des usages vils, sans leur faire aucune injure, puisque l'un et l'autre doivent servir à l'utilité de l'ouvrier? Et l'utilité que Dieu tire de nous, dans l'état actuel, c'est de faire connaître ses perfections, sa toute-puissance et sa justice dans le châtiment de ceux que la prévision de leur malice ne l'a pas empêché de créer, comme des *vases de colère préparés pour la perdition*, et de montrer les richesses de sa bonté et de sa gloire dans la récompense de ceux dont il a prévu la fidélité et qu'il a prédestinés à la gloire éternelle. Et ailleurs, le même saint Paul ne dit-il pas que, dans la prédestination et l'effusion des grâces de Jésus-Christ, qui semblent ne se rapporter qu'aux intérêts de notre bonheur, sa gloire, l'honneur de sa grâce est toujours le premier objet qu'il s'y propose : *Prædestinavit nos in laudem gloriæ gratiæ suæ... ut simus in laudem gloriæ ejus nos*, tant il est vrai que la première loi des volontés de Dieu est d'agir toujours pour lui-même : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (1). Dieu crée pour lui-même, il aime ses créatures pour lui-même; cette vérité est une conséquence rigoureuse de la nature de l'être absolu, et elle découle encore du précepte de la charité fait à l'homme. Il nous est, en effet, ordonné d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, de ne chercher en tout que la gloire de Dieu, son règne et l'accomplissement de ses volontés; or, si Dieu avait fait des créatures pour elles-mêmes et non pour lui, s'il les aimait pour elles-mêmes et non pour sa gloire, il s'ensuivrait qu'il nous commanderait d'être plus parfaits que lui-même, ce qui est absurde. Dieu s'aime donc uniquement lui seul, et, en s'aimant, il aime nécessairement ses œuvres; d'où l'on doit dire : *Deus charitas est*, Dieu est charité, parce qu'il n'agit jamais et ne peut agir que par l'amour de lui-même, puisque c'est par son amour qu'il produit et opère toutes ses œuvres. C'est ainsi qu'il est lui-même, selon le langage de l'Écriture, la fin essentielle de ses actions : *Ego sum alpha et omega, principium et finis* (2); *universa propter semetipsum operatus est Dominus* (3). Telle est la grandeur de Dieu, dit Fénélon, qu'il

(1) *Prov.* XVI, 4. — (2) *Apoc.* I, 8. — (3) *Prov.* XVI, 4.

ne peut rien faire que pour lui-même et pour sa gloire. C'est cette gloire incommunicable dont il est nécessairement jaloux et qu'il déclare ne vouloir jamais abandonner à un autre : *Gloriam meam alteri non dabo* (1).

De ces principes découle, comme conséquence, une doctrine incontestable, quoiqu'elle ait été souvent et vivement contestée ; en effet, si Dieu agit toujours nécessairement pour sa gloire, il s'ensuit qu'il agit toujours et nécessairement de son mieux. Autrement, il faudrait dire qu'il n'aime pas sa gloire, qu'il ne s'aime pas lui-même de l'amour le plus parfait. En d'autres termes, Dieu est tenu à l'optimisme bien compris, mais qu'il ne faut pas confondre avec l'optimisme impossible et mal compris de certains philosophes. En annonçant que Dieu est tenu à l'optimisme, nous voulons dire : 1° qu'il se doit à lui-même d'agir de son mieux ; 2° que ses œuvres doivent répondre, le plus parfaitement possible, au dessein qu'il se propose en les créant ; 3° qu'il agit toujours pour sa plus grande gloire.

1° D'abord Dieu agit toujours et nécessairement de son mieux ; agissant par sa volonté, par son amour qui est le plus parfait possible, tous ses actes participent à la souveraine perfection de son amour ; il agit toujours avec une sagesse, une justice infinie ; à quelqu'objet que s'applique son action, on ne saurait concevoir qu'il y mêle la moindre négligence, la moindre imperfection. *Il ne peut*, dit l'Apôtre, *se renoncer lui-même*, ni blesser en rien les attributs essentiels de la Divinité. Il n'a pas mis moins de sagesse à créer le plus vil insecte qu'à créer l'homme lui-même, encore que l'homme ait reçu de lui un être plus noble, et l'insecte un être moins précieux. Son action, dans l'une et l'autre circonstance, a été également digne de lui, également divine. C'est ce qu'enseignent tous les Pères : *Nec major in illo, nec minor in isto*, dit saint Bernard. Dieu, dit saint Augustin, n'a pas moins montré sa grandeur et sa puissance dans la formation des petites choses que dans la création des plus grandes (2). Il y a en toutes choses deux sortes de bonté, dit saint Thomas ; l'une est essentielle à la chose, par

(1). *Is.* XLII, 8.
(2) Deus ita artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis.

exemple, il est essentiel à l'homme d'être raisonnable. Or, quant à ce bien, Dieu ne peut faire une chose meilleure qu'elle n'est, quoiqu'il puisse en faire une autre meilleure; de même qu'il ne peut faire le nombre quatre plus grand, car s'il était plus grand, ce ne serait plus le nombre quatre, mais un autre nombre. L'autre bonté est celle qui n'est pas essentielle à la chose, par exemple, c'est un bien de l'homme d'être vertueux ou sage; et quant à un tel bien, Dieu peut rendre meilleures les choses qu'il a faites. Mais simplement parlant, Dieu peut faire une autre chose meilleure que tout ce qu'il a fait (1). Dieu donc ne peut faire chaque chose meilleure qu'elle n'est essentiellement.

2° Nous allons plus loin, et nous disons que Dieu est tenu de donner à ses créatures, de quoi répondre le plus parfaitement possible au dessein qu'il se propose dans leur création, et que c'est ce qui les rend *valde bona*, très-parfaites. En effet, pour juger de la perfection d'un ouvrage, il faut moins l'examiner en lui-même que selon l'intention de l'ouvrier. Tout ouvrier s'applique à donner à son œuvre la meilleure disposition, non pas simplement, mais la meilleure disposition par rapport à la fin qu'il se propose, et si une telle disposition entraîne avec elle quelque défaut, l'artisan n'en prend pas soin. Ainsi, on ne peut demander à un forgeron qui fait une scie pour couper, qu'au lieu de la fabriquer en fer, il emploie le verre qui est une matière plus éclatante, car cet éclat serait un obstacle à sa fin (2). On ne peut pas davantage demander à un

(1) Bonitas alicujus rei est duplex : una quidem quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantùm ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit, licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus. Alia bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo quâlibet re a se factâ potèst Deus facere aliam meliorem. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XXVI, art. VI.)

(2) Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam disposi-

peintre qui veut représenter un Polyphème, qu'il trace le portrait d'un Adonis.

C'est suivant cette règle, que tous les êtres de ce monde sont parfaitement en rapport avec le dessein du Créateur et la fin qu'il se proposait pour chacun d'eux et pour l'ensemble, que nous ne craignons pas de dire que le monde existant est le plus parfait possible et ne saurait être mieux. D'abord, Dieu ne peut faire la perfection souveraine et infinie, parce qu'il ne peut se créer lui-même, ni créer un autre Dieu. Il ne peut pas créer tous les êtres dans un égal degré de perfection absolue, car alors la pierre devrait être un végétal, l'un et l'autre devraient être un animal; tous ces êtres devraient être l'homme; mais alors nul être, pas même l'homme ne pourrait exister, et Dieu n'aurait pas montré toute sa puissance dans les différents degrés d'être qui tous concourent à l'harmonie de l'ensemble et font que ce monde est aussi parfait qu'il puisse être. C'est ce que Dieu prononça lui-même lorsqu'après l'avoir créé il applaudit à la perfection et à l'excellence de l'univers, en voyant que tout y était très-bien : *Et vidit Deus quòd erant valde bona.* Disons-donc avec le Prophète, que toutes les œuvres du Seigneur sont bonnes, qu'elles ne sauraient être mieux (1), parce que ce grand Dieu dans tout ce qu'il fait suit toujours les règles de l'optimisme.

Qu'on n'objecte pas que si Dieu était tenu à l'optimisme, il n'aurait pas été libre de ne pas créer le monde, puisque le monde existant est plus parfait que le monde non existant; car ce n'est que pour lui-même que Dieu est tenu à l'optimisme, et la simple possibilité du monde, dans l'idée essentielle à Dieu, est tout aussi et même plus parfaite que son existence extérieure, dans laquelle Dieu ne peut jamais réaliser l'infinie perfection de ses idées essentielles, parce qu'alors il se créerait lui-même. En outre, la perfection de la créature devant Dieu ne pouvant être que la perfection de son rapport avec le dessein que se propose le Créateur en la formant, Dieu tenu, comme

tionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XCI, art. III.)

(1) Benedicite Dominum in operibus suis et sic dicite in confessione : Opera Domini universa valde bona. (*Eccles.* XXXIX, 19-21.

souverainement sage, de lui donner cette perfection au plus haut degré, dès qu'il se résout à créer, n'en demeure pas moins libre d'avoir le dessein de lui donner l'être ou de la laisser dans le néant.

C'est tout aussi mal raisonner et même ne pas comprendre la question que de dire que, si Dieu était tenu à l'optimisme, il n'aurait jamais pu créer, parce que la création du monde le plus parfait eût épuisé sa puissance; ce qui ne peut jamais arriver; ou encore parce qu'un monde souverainement parfait est impossible, puisque ne pouvant recevoir aucune perfection ultérieure, il aurait le caractère et l'essence même de la divinité. D'abord comment ne voit-on pas la différence qu'il y a entre un monde aussi parfait que possible et un monde infiniment parfait, l'un étant impossible à Dieu, et l'autre pouvant avoir toute la perfection que comporte un monde nécessairement fini et borné? En quoi répugne-t-il de dire que Dieu, infiniment sage comme infiniment puissant, manquerait à sa sagesse, s'il refusait à l'ouvrage qu'il forme le moindre degré de perfection qui pût le rendre plus propre à concourir à ses fins, sans cesser pour cela d'être en lui-même fini et borné? Qu'y a-t-il de faux à dire que Dieu, dès qu'il se résout à créer un monde, doit le faire le meilleur possible relativement à ses desseins, et en exécuter le plan, librement adopté, de la manière la plus parfaite possible, sans pour cela s'enlever la liberté de choisir les plans d'autant de nouveaux mondes qu'il lui plaira et qu'il exécutera aux mêmes conditions de perfection relative à ses desseins? Quoi! parce qu'un peintre aurait fait un tableau aussi parfait que possible, il se sera enlevé le pouvoir d'en faire d'autres aussi parfaits que possible en leur genre? Disons donc que Dieu, en créant le monde, l'a créé le plus parfait possible, sans avoir, pour cela, épuisé sa puissance, ou s'être mis dans l'impossibilité de rien créer au-delà; puisque, s'il le voulait, il créerait des milliers d'autres mondes, différents du nôtre, et qui, infailliblement encore, auraient au plus haut degré tout ce qui leur serait nécessaire pour répondre aux desseins de leur Créateur; car ce n'est que par un caprice et une négligence indigne de Dieu, qu'un ouvrier refuse de rendre chacun de ses ouvrages le plus parfait qu'il peut; et saint Thomas a rai-

son d'enseigner que l'optimisme est le cachet nécessaire des productions d'un être souverainement parfait (1).

3° Enfin, nous avons avancé que Dieu agit toujours pour sa plus grande gloire, c'est-à-dire, que libre d'exécuter tel ou tel ouvrage, il ne l'est pas de renoncer à en tirer la plus grande gloire possible. Sans doute, il n'a pas besoin de cette gloire extérieure et accidentelle; mais telle est sa grandeur suprême, telle est l'excellence de ses perfections, l'excellence de l'amour dont il s'aime lui-même, qu'agissant toujours par cet amour dans tout ce qu'il fait, il rapporte invinciblement et de la manière la plus parfaite à sa gloire, à lui-même, ses desseins et ses œuvres. Ces vérités sont la conséquence de tout ce que nous avons dit précédemment, et elles sont d'ailleurs enseignées dans l'Ecriture. Oui, dit saint Augustin, nous devons tenir pour certain que Dieu a tout fait pour le mieux, et que nous ne pouvons, dans son ouvrage ou dans sa conduite, rencontrer aucun défaut qui ait échappé à sa science (2). Saint François de Sales enseigne la même doctrine (3); et c'est encore la proclamer que de faire indifféremment, avec tous les auteurs ascétiques, consister le plus haut degré de la perfection chrétienne ou à rechercher en tout la plus grande gloire de Dieu, ou à se soumettre en tout à sa volonté sainte.

Concluons donc que Dieu, en toutes choses, doit chercher sa plus grande gloire; et que, si le pouvoir de pécher, de mal agir, est réellement, comme le dit très-bien Bossuet, une imperfection dans la liberté de l'homme, la souveraine perfection de la liberté divine doit consister à ne pouvoir agir que de la manière la plus parfaite. Ainsi, l'optimisme bien compris est la doctrine la plus favorable à la souveraine liberté de Dieu.

Enfin, une dernière conclusion, c'est que Dieu agit et qu'il règle les mouvements des créatures par des volontés générales, quoi qu'on ait pu dire contre cette doctrine. En effet, les lois exceptionnelles et de dispense accusent les prévisions du législateur d'une imperfection qui, certes, ne peut convenir à la Di-

(1) Optimi agentis est optimum producere effectum suum.

(2) Quidquid tibi verâ ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum omnium bonorum conditorem; neque enim tu potes aliquid in creatura cogitare quod creaturæ artificem fugerit.

(3) *Traité de l'amour de Dieu.*

vinité. D'ailleurs la volonté de Dieu est, comme son intelligence, comme son être, un acte pur ; c'est-à-dire, un seul acte éternel et immuable par lequel il se veut et veut en même temps tous les êtres avec toutes leurs lois, leurs qualités ou propriétés. Tout est donc nécessairement réglé par des lois générales. Or, en connaissant trois différentes natures d'êtres, Dieu, les êtres moraux et les êtres physiques, nous savons par là même qu'il y a, dans l'acte pur de la volonté de Dieu, trois volontés générales, et que tout ce qui est réglé dans l'univers dépend de l'une ou de l'autre, et des trois ensemble, et qu'il suffit que le monde entier leur obéisse, pour que tout reste assujetti à l'ordre le plus parfait et le plus invariable. Or, de ces trois volontés générales, la première, qui a Dieu pour objet, est celle par laquelle il rapporte et fait tout servir à sa plus grande gloire, en lui-même, dans le monde moral comme dans le monde physique ; la seconde, qui concerne les êtres raisonnables, est la volonté par laquelle Dieu les conduit à la vérité et au bonheur, faisant servir les êtres physiques à cette fin, pourvu que sa première volonté, l'intérêt de sa gloire, ne demande pas le contraire ; la troisième, qui se rapporte aux créatures matérielles, est la volonté de Dieu qui les conduit, par les voies les plus simples et les plus uniformes, à remplir le but qu'il s'est proposé, en les créant, pourvu que l'une ou l'autre des deux premières volontés n'exige pas que cette simplicité et cette uniformité cèdent devant l'intérêt de la gloire de Dieu, ou l'intérêt des créatures raisonnables. Il suit de là qu'il y a subordination de ces lois ou volontés générales ; la première est au-dessus des deux autres et les fait céder à son accomplissement ; elle peut obtenir des effets en dehors des lois du monde moral et du monde physique, sans que pour cela l'ordre souverain soit troublé, puisqu'au contraire cet ordre exige que les lois physiques et morales concourent à l'accomplissement des lois par lesquelles Dieu recherche avant tout sa gloire. Les lois morales viennent ensuite, c'est pour elles et sous elles que les lois du monde physique sont établies ; car, Dieu subordonne ses desseins sur le monde physique à ceux qu'il a formés en faveur du monde moral, subordonné à son tour à la nécessité de la gloire de Dieu. Ainsi, pour mieux

faire comprendre cet important principe par des exemples, la volonté de Dieu relative aux êtres raisonnables, c'est qu'ils parviennent à la vérité et au bonheur : *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra* (1)... *Qui elucidant me vitam æternam habebunt* (2) ; mais c'est toujours sauf l'intérêt de sa gloire qui peut exiger qu'il les laisse s'attacher au mensonge, et qu'il les précipite dans l'infortune. Nous ne pouvons douter que Dieu d'abord a fait des créatures raisonnables aussi parfaites que possible pour le but qu'il se proposait ; que, sans créatures intelligentes, le monde n'avait plus de but pour Dieu, puisqu'il n'était ni connu, ni loué, ni adoré, ni glorifié ; que des intelligences sans liberté sont impossibles ; qu'en outre il y a bien plus de gloire à Dieu à recevoir un hommage libre qu'un hommage forcé ; que Dieu eût pu certainement environner la liberté de l'homme de tant de lumière qu'elle eût été par le fait impeccable, mais aussi sans mérite de son côté et par conséquent sans la gloire que Dieu se proposait nécessairement d'obtenir de l'obéissance d'une liberté faillible. D'autre part, Dieu était certain qu'un grand nombre de créatures raisonnables le glorifieraient avec cette liberté faillible.

La loi éternelle, par laquelle il veut nécessairement sa plus grande gloire, exigeait donc qu'il créât les êtres raisonnables avec une liberté faillible, nous verrons même qu'il ne pouvait faire autrement. Qu'importait, après cela, la prévision de l'abus de la liberté et de la chute d'un grand nombre d'êtres raisonnables ? Dieu ne pouvait, en considération de leur malheur, volontaire et libre de leur part, changer ses desseins dans la création de ce monde sans cesser d'être bon en lui-même, puisqu'il renonçait à la nécessité de sa gloire, et qu'il préférait non-seulement un bien fini, mais plus encore un bien négatif (3) au souverain bien. Il n'eût même pas été bon envers les êtres raisonnables qui le glorifient, s'il les eût laissés dans le néant pour ne pas exposer les coupables à leur perte. Dira-t-on qu'il aurait dû ne créer que ceux qu'il prévoyait ne devoir pas abuser de ses dons ? Mais c'est demander qu'il renonce à ses premiers desseins pour en former d'autres tout différents ;

(1) I *Thess.* IV, 3. — (2) *Eccles.* XXIV, 31.
(3) La non-existence des méchants.

c'est demander qu'il change ses volontés générales, et qu'il pose une autre loi morale que celle qu'il a posée, puisqu'il n'y aurait plus l'épreuve des bons par les méchants, puisqu'il n'y aurait plus d'exercice à sa justice, et qu'il ne recevrait plus la gloire qui lui en revient; c'est demander qu'il fasse plier la loi éternelle devant la loi morale, c'est-à-dire encore qu'il préfère ses créatures à lui-même; c'est même demander qu'il modifie la loi physique en interrompant sa marche générale dans la succession des générations humaines, aussi bien que dans ses influences sur les épreuves de la liberté. Or, n'est-ce pas toujours exiger de Dieu qu'il fasse céder la loi éternelle de l'être nécessaire à la loi morale des êtres contingents, c'est-à-dire exiger de Dieu la négation de Dieu! Dieu a prévu que des êtres raisonnables se perdraient par leur faute, et il les a cependant créés; oui, parce qu'ainsi l'exigeaient les lois générales, sans lesquelles il ne serait ni sage, ni prévoyant; parce qu'ainsi l'exigeait la loi éternelle qui l'oblige à se préférer à ses œuvres contingentes; parce qu'ainsi l'exigeait sa bonté qui doit toujours rechercher le souverain bien; et qu'il n'est pas moins bon quand il punit que quand il récompense, quand il crée des élus que quand il crée des réprouvés, qui le seront par leur faute. Dans l'un et l'autre cas, c'est sa gloire et le souverain bien qu'il cherche; et quoi que fassent les hommes, ils trouveront toujours Dieu louable, juste et bon; s'ils font le bien, ils le trouveront louable dans ses récompenses; s'ils font le mal et qu'ils se repentent, ils le trouveront louable et bon dans ses miséricordes; s'ils persévèrent dans le mal, ils le trouveront juste et toujours bon dans ses châtiments qui rétablissent l'ordre souverain violé et glorifient sa justice qui n'est qu'une même perfection avec sa bonté. Quoi donc que fassent les hommes, Dieu est toujours bon et juste, dans sa loi éternelle, dans les lois générales, dans la création des réprouvés comme des justes; et telle est la solution rigoureuse et inexpugnable des difficultés sur la prédestination, si souvent proposées contre la bonté de Dieu par les esprits qui veulent mesurer les perfections de Dieu sur les défauts nécessaires de leur nature, et qui, se préférant à Dieu, poussent l'égoïsme jusqu'à vouloir que Dieu lui-même les eût

préférés à son être nécessaire; mais il leur répond : *Je suis celui qui suis, je ne donnerai point ma gloire à un autre ;* là et pas ailleurs est la solution mathématique de toutes les difficultés sur l'accord de la prescience divine et la prédestination avec la liberté de l'homme. Cet exemple nous montre en même temps comment les lois morales sont subordonnées à la loi éternelle.

Un autre exemple nous fera comprendre la subordination des lois physiques aux lois morales et à la loi éternelle. Admettons, comme cela paraît vrai, que la volonté de Dieu, relative au gouvernement du monde physique, soit que les différentes saisons de l'année donnent à l'air une température différente, et favorisent la végétation qui fournit à l'homme sa nourriture ; que l'électricité produise les orages pour purifier l'air et rétablir l'équilibre ; que les pluies et les orages fécondent la terre, etc., ce sera toujours sauf l'intérêt de sa gloire, sauf même l'intérêt du monde moral, qui peuvent exiger et obtenir que ces divers phénomènes subissent quelques modifications en plus ou en moins. Le monde physique est fait pour le monde moral ; or, que les créatures raisonnables violent leur loi, qu'elles oublient leur Créateur et l'outragent, ne peut-il pas, sans rien changer aux lois générales, en permettre les effets excessifs pour punir les coupables et venger la loi éternelle violée ? Qui oserait le nier ? L'homme peut, dans une certaine limite, très-restreinte à la vérité, modifier les lois physiques, et Dieu qui les a établies ne le pourrait pas ? lui qui a tout prévu, qui connaît les violations passées, présentes et futures de la loi morale et éternelle, n'aurait pas pu coordonner le monde physique de façon à ce que ses phénomènes produisissent leurs excès au moment précis où cela serait nécessaire, pour rappeler à l'ordre les créatures raisonnables ? Qui donc a scruté les secrètes profondeurs de la sagesse divine ? La poudre et tant d'autres inventions ignifères, qui ne sont que des applications des lois générales du monde physique, sont entre les mains de l'homme comme une foudre dont il dispose, et l'on ne voudrait pas que celui qui a créé la foudre, les orages et les vents, pût les diriger à son gré ! Le coup de fusil qui tue un homme par la vengeance coupable d'un autre homme est cer-

tainement l'effet d'une loi physique, en est-il pour cela moins dirigé par une volonté pour ravir la vie à sa victime? Le tonnerre gronde, la foudre éclate, un homme se trouve dans le courant électrique et perd la vie; pourquoi lui plutôt qu'un autre? Qui a conduit ses pas dans le lieu précis où la foudre devait le frapper? Pourquoi la foudre éclate-t-elle à l'instant même où il s'y trouve? C'est la loi, dit-on; sans doute c'est la loi, comme c'est la loi que le coup de fusil parte quand on lâche la détente; mais qui a dirigé le coup ici plutôt que là? Il en est de même de tous les phénomènes et de tous les maux physiques, il est facile de leur appliquer le même raisonnement. Le monde matériel est fait pour le monde moral, on conçoit dès-lors que le désordre du monde moral puisse et doive porter le trouble dans le monde physique; que la matière viciée par l'usage qu'en font les êtres moraux, dans leurs actes mauvais, réagisse à son tour contre ces êtres mêmes; et de là tous les maux physiques pour rappeler le monde moral à ses devoirs et à l'accomplissement de la loi éternelle.

En résumé donc, l'amour de Dieu est le principe de ses volontés; cet amour est un acte pur par lequel Dieu aime son essence, et dans son essence tous les êtres; les volontés de Dieu sont toutes-puissantes, contingentes et libres quoiqu'éternelles, nécessairement toujours sages, toujours conformes à l'ordre et à la justice, d'où il suit que la bonté et la justice de Dieu sont une même perfection, qui ne peut avoir pour objet que le souverain bien et la loi éternelle, par laquelle Dieu agit toujours de son mieux, et pour sa plus grande gloire, réglant toutes ses œuvres et les mouvements des créatures par des lois générales subordonnées, les physiques aux morales, et les deux à la loi éternelle; de là découle la solution des difficultés sur la prédestination et sur les maux physiques.

LEÇON VII.

DE L'AMOUR DE L'AME.

« Dieu, dit saint François de Sales, ayant créé l'homme à son image et semblance veut que, comme en lui, tout y soit ordonné par l'amour et pour l'amour. » C'est en peu de mots toute la doctrine que nous expliquera l'étude de la volonté de l'âme considérée dans sa rectitude primitive.

Car en créant notre âme à sa ressemblance, Dieu a exprimé en elle tous les traits de sa divinité, aussi bien dans ses opérations que dans sa substance; et pour connaître leur nature, quand on connaît celle des opérations divines, il ne faut que faire abstraction de ce qui tient de l'infini, ou, en d'autres termes, ajouter les imperfections qui sont de la nature des créatures.

En Dieu, l'amour est l'acte infini par lequel il s'aime lui-même et toutes choses par rapport à lui, acte nécessaire et éternel, sans lequel il ne peut ni exister, ni être conçu; en l'homme, tel que Dieu l'avait créé, l'amour était l'acte par lequel il aimait Dieu, s'aimait lui-même et toutes les créatures qu'il connaissait, par rapport à Dieu. Tout en offrant une image frappante de l'amour de Dieu, l'amour de l'homme en diffère essentiellement, ce qui s'explique par la nature même des deux sujets.

Dieu est à lui-même l'objet final de son amour, parce que, dans sa raison infinie, il ne peut découvrir rien de plus parfait, de plus beau, de plus digne d'être aimé que son être divin : l'âme de l'homme, au contraire, ne peut voir l'être qu'elle a reçu de Dieu, c'est-à-dire sa raison, qu'elle n'y découvre l'image de la divinité, l'idée d'un bien suprême, d'une beauté souveraine, d'une justice, d'une perfection infinie : image sacrée qu'elle porte toujours en elle, qui, étant le fond de sa sub-

stance, lui révèle l'existence d'un être supérieur à toutes les créatures, infiniment bon, infiniment aimable.

Or, l'amour, quand il n'est pas vicié, embrassant infailliblement et de lui-même ce qui lui est montré comme plus digne d'être aimé, l'âme ne peut voir cette image de tout bien, cette idée de l'infini, que son amour ne s'y attache, de préférence, comme à un objet souverainement aimable; aussi, dans l'homme au sortir des mains du Créateur, l'amour naturel de l'âme n'était que l'amour de Dieu même, de Dieu, non pas encore manifesté dans sa gloire, mais seulement connu par l'idée de l'infini communiquée à la raison de l'homme, à sa substance spirituelle.

L'âme, en aimant ainsi naturellement son Dieu, s'aimait elle-même : en effet, en connaissant Dieu comme un être infiniment aimable, elle le connaissait aussi comme son souverain bien, la source unique de toute félicité et de son bonheur parfait. L'idée de l'infini était donc également pour l'âme, l'idée du bonheur, l'une étant inséparable de l'autre; et en l'aimant comme le bien suprême et par essence, elle l'aimait aussi comme la source de la vraie félicité et de la parfaite béatitude. Aimer Dieu pour l'âme, c'était donc s'aimer elle-même; car s'aimer, c'est se vouloir du bien, et l'âme voyait, quoique d'une vue imparfaite, puisqu'elle le voyait par le miroir de son image en elle-même, que son plus grand bien était dans l'amour et la jouissance de Dieu.

Voilà, dit saint Augustin, ce que Dieu a voulu nous faire sentir, lorsque, dans le Décalogue qui renferme les devoirs prescrits à l'homme, il ne lui impose, par aucun commandement exprès et spécial, l'obligation où il est de s'aimer lui-même; il n'était pas nécessaire, en effet, qu'au précepte d'aimer Dieu, il ajoutât celui de s'aimer soi-même, puisque c'est s'aimer soi-même que d'aimer Dieu (1). Bossuet dit aussi : « Que tous ceux qui désirent la béatitude, dans le fond, désirent Dieu, et que ceux-là mêmes qui s'écartent de ce premier être, le cherchent à leur manière sans y penser, et ne s'éloi-

(1) Quia nemo nisi Deum diligendo seipsum diligit, non opus erat ut, dato de Dei dilectione præcepto, etiam seipsum homo diligere juberetur, cùm in eo diligat seipsum quòd diligit Deum.

gnent de lui que par un reste de connaissance qu'ils ont de lui-même. Ainsi, aimer la béatitude, c'est confusément aimer Dieu, puisque c'est aimer l'amas de tout bien, et aimer Dieu en effet, c'est aimer plus distinctement la béatitude. »

Si nous considérons que ce qui est aujourd'hui plus confus et plus obscur pour l'homme dominé par la concupiscence et les passions, tel que l'étudiait ici Bossuet, était bien plus clair et plus manifeste pour l'homme encore innocent, il n'y aura rien à ajouter à ces paroles pour admettre que l'amour naturel de l'âme telle que Dieu l'a faite, c'est l'acte par lequel elle aime Dieu et s'aime elle-même.

Cependant si, dans la rigueur, ces deux amours sont inséparables, ils sont néanmoins distincts, et doivent toujours être subordonnés l'un à l'autre; en effet, si nous aimons Dieu en lui-même, comme l'être souverainement bon, souverainement aimable, nous l'aimons aussi par rapport à nous, comme le souverain bien de nos âmes. Or, c'est ce double motif qui nous explique pourquoi nous devons aimer Dieu plus que nous-mêmes; car c'est nous aimer nous-mêmes que d'aimer Dieu, puisque son amour fait notre véritable béatitude; et c'est un devoir essentiel pour nous de l'aimer plus que nous-mêmes, puisque le connaissant comme un être infiniment aimable, nous sommes, par cette connaissance, engagés à l'aimer plus que toutes les choses créées, conséquemment plus que nous-mêmes. Aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme l'être souverainement aimable, c'est vouloir le bien de Dieu de préférence au bien de tout être; et quel est le bien de Dieu? sinon l'accomplissement de sa sainte volonté, sa gloire et le maintien de ses perfections adorables. C'est là cet amour qui nous élève véritablement jusqu'à la perfection de notre Père céleste et nous rend ses imitateurs, lui qui, s'aimant lui-même par-dessus toutes choses, recherche, avant tout, dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il veut, les intérêts de sa gloire dont il se déclare jaloux, et l'honneur de ses perfections adorables, les faisant toujours et nécessairement passer avant les intérêts de ses créatures et le soin qu'il prend de leur bonheur.

Au reste, il faut dire que cette distinction entre l'amour de Dieu et la béatitude était à peine sensible pour l'âme, au sortir

des mains du Créateur, alors que, connaissant plus clairement Dieu comme son bien suprême, elle trouvait son bonheur à l'aimer, sans songer même à chercher hors de lui et dans les créatures de quoi contenter ses désirs (1).

Mais, depuis le péché, repoussée, pour ainsi dire, de ce Dieu qu'elle avait outragé, elle commença à se tourner vers les créatures, à essayer si leur jouissance ne pourrait éteindre cette soif du bonheur qu'entretient toujours en elle l'idée d'un bien infini, l'idée de Dieu qu'elle portera pendant toute l'éternité au fond de son être spirituel, de sa raison. D'où, Bossuet a eu raison de dire, que c'est toujours Dieu qu'elle cherche dans les créatures auxquelles elle s'attache, puisqu'elle y cherche son bien suprême, ne s'éloignant de ce premier être que par un reste de connaissance qu'elle a de son infinie perfection. Dès-lors aussi, l'amour d'elle-même, l'amour du bonheur qui dans l'homme se confondait, s'identifiait, avant le péché, avec l'amour de son Dieu, parut bientôt distingué, opposé à celui-ci. Ce même amour de la béatitude entraîna l'âme aveuglée vers les créatures et vers elle-même. Se substituant au bien souverain, à celui par lequel elle était, duquel elle avait reçu tout son être, par lequel seul elle pouvait le conserver, elle n'eut plus que le vide et le néant devant elle, et tendit directement à sa destruction si elle lui eût été possible, et c'est ainsi que l'amour d'elle-même est devenu pour l'âme un ennemi dangereux, une source de crimes, un amour dépravé et corrompu, une tendance vers le néant.

Concluons donc que l'amour dont la Trinité sainte embellit et dota l'âme de l'homme, en la créant à son image et à sa ressemblance, fut tout à la fois l'amour de Dieu et d'elle-même, c'est-à-dire que par un acte unique et très-simple, elle aima de préférence son Créateur, estimant et recherchant par-dessus tout sa sainte volonté et sa gloire, qui sont les biens de Dieu, et aima ce même Dieu comme son bien suprême et l'objet dans lequel elle trouvait sa félicité.

Ce n'est donc point, comme on l'a prétendu, par un instinct, un penchant aveugle, que notre âme est portée vers Dieu et

(1) *Hist. phil. et relig. de l'homme.* Nous lui avons emprunté presque textuellement le commencement de cette leçon et une grande partie de la fin.

vers sa propre félicité; mais par un amour qui constitue son être, un amour de choix, un amour éclairé, d'autant plus parfait dans l'homme innocent, qu'il n'était point obscurci et entravé par la concupiscence et les sens, soumis. Sans doute l'amour qui est essentiel à l'âme veut nécessairement la béatitude, mais c'est une nécessité de sa nature et qui par conséquent ne détruit point la liberté de sa volonté (1).

Ce qui précède suffit pour nous faire connaître la nature et l'objet de l'amour de l'âme innocente. Quant à son origine, il n'en a point d'autre que l'être spirituel de l'âme même. Créée, en effet, à l'image et à la ressemblance de Dieu, notre âme, dès qu'elle existe, jouit comme son divin auteur, de l'intelligence et de l'amour. Ces deux opérations appartiennent à sa substance même, sont inséparables de son être. Et si l'on avoue avec Bossuet, que le désir du bonheur agite l'enfant jusque dans le sein de sa mère, pourquoi n'avouerait-on pas qu'il en perçoit l'idée, qu'il en a l'intelligence? La foi, ici encore, vient au secours de la raison et confirme les leçons de l'expérience; car, en nous proposant le dogme du péché originel, elle nous *fournit* un argument invincible à l'appui de la doctrine qui nous montre l'amour de l'âme coexistant à son être. Comment l'âme, en effet, serait-elle dès son union avec le corps, c'est-à-dire dès sa création, l'objet de la colère de Dieu et entachée du péché, sinon parce que, dès-lors, son amour se trouve détourné de son Créateur, et tourné vers les créatures, vers les biens sensibles, puisqu'en cela seul consiste l'essence du péché? Et comment avons-nous tous péché en Adam? sinon parce que le péché du premier homme a eu pour effet, en lui et en tous ses descendants, de transporter aux créatures l'amour de préférence qu'ils devaient à Dieu. Or, comme ce funeste état de l'âme est, suivant l'enseignement de la foi, l'état même de sa naissance et de son origine, il faut en conclure que son intelligence et son amour ont la même origine que sa substance, et qu'elle jouit, dès qu'elle est, de ces deux opérations essentielles à sa nature. Nous pouvons donc dire, avec saint Léon,

(1) Voluntas ex necessitate aliquid vult... (beatitudinem), necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXII, art. I.)

que l'âme raisonnable ne peut exister sans amour; que, dans son état de corruption, elle aime ou Dieu, ou le monde; que ces deux amours, qui, avant le péché, se confondaient dans l'unique amour de Dieu et du bonheur, sont le principe et comme la source de toutes ses volontés; car aimer ou vouloir, haïr ou ne pas vouloir, ne sont qu'une seule et même chose (1).

Mais il est important de remarquer que par les noms d'amour sensuel, d'amour raisonnable, d'amour surnaturel, on ne peut entendre qu'une seule et même opération, une seule et même volonté, déterminée par des motifs différents, s'attachant à des biens de diverse nature, mais toujours la même, toujours simple et indivisible dans sa nature. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, et ce qu'avait enseigné avant lui saint Léon le Grand, dans son ouvrage *De la vocation des Gentils*, dans lequel, après avoir distingué la volonté de l'âme, par rapport à l'objet qu'elle embrasse, en volonté sensuelle, en volonté animale et en volonté spirituelle, il montre que c'est la même volonté, le même amour qui est désigné par ces différents noms; que l'amour, qui, essentiel à l'âme et inséparable de son être, se montre dans l'enfant quoique alors il ne puisse s'élever au-dessus des objets sensibles, empêché qu'il est, par la faiblesse des organes de son corps, de se servir du jugement de sa raison, est le même que l'on retrouve dans l'homme affranchi de cet état de faiblesse et libre de se diriger à son gré. Mais saint François de Sales nous paraît être celui qui a le mieux expliqué les causes mystérieuses de la mobilité de la volonté. Dans son Traité de l'amour divin, il établit que l'amour ou la volonté est une opération aveugle d'elle-même, qui a besoin d'une lumière qui lui montre l'objet de son action; or, dans son état naturel, elle reçoit cette lumière, cette connaissance, 1° de la vue des objets sensibles occasionnée par l'impression que les corps extérieurs font sur les sens du corps uni à notre âme, et à laquelle l'auteur de la nature a attaché un sentiment de plaisir ou de douleur, pour avertir l'homme de veiller à la conservation de son corps et lui

(1) Rationabilis animus sine dilectione esse non potest : aut Dei amator est aut mundi; duo amores sunt ex quibus prodeunt voluntates... Quid est enim amare nisi velle, quid est odisse nisi nolle?

faire connaître les biens qui lui conviennent ; 2° de l'intelligence de la raison, de la perception même de la vérité qui lui fait juger des choses suivant leur valeur, et régler son estime d'après leur perfection et leur mérite. Or, quand l'amour suit l'impression extérieure, ou plutôt le sentiment dont elle est l'occasion, il recherche les biens sensibles et s'y attache ; il est sensuel, prenant ce nom ou du guide auquel il s'abandonne, ou de la nature de l'objet vers lequel il se porte ; quand il suit l'intelligence de la vérité, la perception de la raison qui lui montre qu'il a des biens plus nobles à rechercher, qu'il doit aspirer à une félicité spirituelle et plus digne de lui, il est raisonnable et spirituel. Dans le premier cas on l'appelle aussi un amour aveugle, parce que le sentiment qui le gouverne ne lui fait pas réellement connaître ce qu'est en lui-même l'objet vers lequel il l'attire ; dans le second cas, c'est un amour éclairé, parce que l'intelligence lui montre quelle est la nature du bien qu'elle lui propose comme un objet digne de son affection. C'est en vue de cette doctrine que nous repoussons le sentiment qui prétend que le désir de la vraie béatitude est en nous un *instinct* aveugle et presque brutal ; et c'est par elle, suivant le saint Évêque de Genève, qu'il faut expliquer ce que les moralistes chrétiens, après saint Paul, ont appelé en nous l'homme extérieur et l'homme intérieur ; le premier n'étant que l'amour de l'âme entraînée par les sensations vers les plaisirs et les biens du corps ; le second, le même amour excité par l'intelligence de la raison à la poursuite d'un bien plus conforme à sa nature. C'est encore dans le même sens qu'il faut entendre, dans l'âme, suivant leur manière de parler, une partie inférieure et une partie supérieure entre lesquelles se livrent ces combats que, depuis sa chute, l'homme dégradé éprouve en lui-même, alors que sa volonté, son amour, est tour à tour comme tiraillé par les sens et l'intelligence, et qu'il peut s'écrier avec l'Apôtre qu'il veut et ne veut pas, ou qu'il fait le mal qu'il ne veut pas : *Quod nolo malum hoc ago ;* quoique ce soit la même volonté, la même puissance d'aimer, le même amour qui se prête à tous ces mouvements et éprouve ce désordre, malheureux fruit du péché qui a corrompu sa nature.

Voilà donc le premier point de ressemblance que saint François de Sales nous a fait remarquer entre l'amour de l'âme et l'amour du grand Dieu qui nous créa à son image, établi par ce que nous venons de dire de la nature, de l'origine et de l'objet de cette opération spirituelle, nous convainquant que, dans notre âme, ainsi qu'en Dieu, tout était ordonné par l'amour; que les lumières de la raison, l'action de l'intelligence, les sentiments qui naissent des impressions sensibles, étaient destinés à montrer à l'amour le bien qui est son objet, et à le diriger dans la recherche de tout ce qui pouvait contribuer à lui en assurer la possession, ou dans la fuite de tout ce qui tend à troubler sa félicité. Il nous reste à étudier maintenant ce second trait de ressemblance, dont parle le saint Évêque, lorsqu'il ajoute que, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, tout en nous, de même qu'en lui, était ordonné non-seulement par l'amour, mais aussi pour l'amour.

Dans l'état de justice originelle, la volonté de l'âme usait librement de toutes ses puissances spirituelles, et de toutes les forces de son corps. D'où il faut conclure que les facultés qu'on attribue communément à l'intelligence, comme celles d'imaginer, d'abstraire, de comparer et de réfléchir, etc., n'étaient et ne sont dans la réalité que des puissances passives, qui rendent l'intelligence susceptible d'être dirigée de telle ou telle manière, appliquée à tel ou tel objet; que la volonté, l'amour étant maître d'imprimer ou de régler à son gré cette direction, jouissait seul par conséquent de facultés véritables, était seul la source de la liberté. Le libre arbitre, dit saint Thomas avec saint Jean Damascène, n'est rien autre chose que la volonté (1). C'est aussi ce que saint Grégoire de Nysse semble avoir compris, lorsqu'étudiant la formation et la constitution de l'homme il prétend, pour mieux montrer en lui l'image et la ressemblance de la Divinité, qu'il est inexact de dire qu'il y a en nous plusieurs différentes facultés pour produire nos actions, quoiqu'il soit vrai que nous percevions différemment les objets. Car, à la rigueur, c'est par une faculté unique que nous les

(1) Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. (Damasc., lib. III *Orthod. fid.*, c. XIV; apud S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXIV, art. IV.)

opérons, par notre âme qui commande tous nos actes, ou autrement par la volonté (1).

Mais si c'est la volonté qui produit et opère toutes les œuvres de l'homme raisonnable, comme cette volonté n'est autre chose que son amour, l'amour naturel de Dieu et de la béatitude, il en résulte qu'il recherche nécessairement le bonheur dans tout ce qu'il veut et opère, sans que cette nécessité naturelle détruise en l'homme, pas plus qu'en Dieu, la liberté dont ils jouissent (2). C'est, dit Bossuet, le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux et qu'on ne peut pas ne pas le vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière.

Mais en Dieu cette volonté, infiniment sage et souverainement libre, toujours éclairée par l'intelligence et la connaissance la plus parfaite, ne saurait jamais s'écarter de ce qui convient à sa gloire; dans l'homme, au contraire, cette volonté, opération aveugle et libre, tout en agissant nécessairement pour la béatitude, peut ne pas toujours suivre sa raison et son intelligence, et par conséquent se tromper sur sa fin dernière, sur son vrai bonheur, s'en écarter et tomber dans l'erreur et dans le crime.

La raison des faiblesses de la volonté humaine et des erreurs possibles de sa liberté est toute dans la constitution essentielle de l'homme, dans la nature de la puissance de Dieu et dans la loi souveraine de ses volontés.

D'abord, l'homme ne saurait être raisonnable qu'autant qu'il est actif et par conséquent libre. Sans liberté l'homme serait un être purement passif, sans activité et sans intelligence; tout son être ne serait plus qu'un assemblage de penchants, de capacités passives, et absolument semblable aux animaux; ce ne serait plus l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cependant, créature finie et bornée, son intelligence est nécessairement limitée, et dès-lors sa volonté, n'étant pas éclairée par une science infaillible, peut se tromper; soumise, en outre, à l'empire des sens, adversaires de la raison, elle se laisse sou-

(1) *De opif.*
(2) S.Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXXII, art. I, *supra.*

vent entraîner par eux, parce que, bien que nécessairement attirée vers le bonheur, elle ne l'est pas nécessairement vers le bien souverain.

Cette constitution débile et bornée de l'homme, il n'était pas en la puissance de Dieu de la faire autrement; il ne pouvait, en effet, lui donner une intelligence égale à la sienne, ni une volonté souverainement sage comme la sienne; c'eût été faire une autre divinité, ce qui est impossible.

Cependant, en ne considérant que la puissance, Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état surnaturel où seront les élus dans le ciel, et, en se révélant à lui face à face et tel qu'il est, entraîner nécessairement toujours sa volonté ainsi éclairée vers le souverain bien; mais la loi souveraine de ses volontés, par laquelle il recherche nécessairement et avant tout sa gloire, s'y opposait. Selon cette loi, en effet, Dieu, s'aimant d'un amour souverain et nécessaire, se doit à lui-même de se préférer à ses créatures quelque saintes, quelque excellentes que sa bonté les fasse, de préférer même sa moindre gloire au plus grand bonheur de toutes. Or, nul ne peut méconnaître que l'hommage et l'obéissance que l'homme rendait à Dieu, dans cet état de liberté imparfaite, lui était bien plus glorieux que l'hommage d'une créature forcée dans son culte ou nécessitée à lui être fidèle. La sainte Écriture nous montre, à chaque page, Dieu jaloux d'obtenir de notre cœur un amour de choix et de préférence sur tout ce qui nous est le plus cher hors de lui. Il place Abraham, son bien-aimé, entre la fidélité, l'obéissance qu'il lui doit, et l'affection si tendre de ce saint patriarche pour un fils unique sur qui reposent de si grandes espérances. Dans l'histoire de Job, c'est plus à découvert encore qu'il nous révèle ce secret adorable de sa conduite envers ses créatures; pour rendre la vertu de ce sublime patient plus glorieuse à sa majesté suprême, il va jusqu'à sacrifier non-seulement le bonheur temporel de Job, mais même, jusqu'à un certain point, le soin de sa vertu, et conséquemment de son éternité, aux intérêts de sa gloire divine. Or, dès que nous savons que cet amour de choix et de préférence est honorable pour Dieu, nous ne devons pas balancer à reconnaître et à proclamer que le Créateur avait le droit, et, dans la rigueur, se devait à lui-même d'exposer, pour l'obte-

ir, même toutes ses créatures au péril de la damnation éternelle; car encore une fois le bonheur de l'homme n'était et ne pouvait être pour celui qui le formait à son image qu'une fin subalterne qui devait céder, en tout, aux intérêts de sa gloire, première et essentielle fin de toutes ses œuvres.

En conclurons-nous que les saints et les anges, pour qui, dans le ciel, c'est une heureuse nécessité d'aimer Dieu d'un amour souverain, lui rendent moins de gloire que l'homme sur la terre? Cette objection n'a de force qu'en apparence; car, dans le ciel, l'état des bienheureux est un état de récompense, due aux mérites de l'épreuve à laquelle tous ont été soumis; et si Dieu devait à sa gloire de soumettre ses créatures à une telle épreuve, il ne doit pas moins à la gloire de sa justice de récompenser leur fidélité. Reconnaissons donc toute la justice de l'épreuve à laquelle Dieu a soumis les anges et les hommes, avant de les admettre dans sa gloire, et ne poussons pas follement l'orgueil jusqu'à nous élever au-dessus de l'Être suprême, jusqu'à exiger de lui qu'il sacrifie les intérêts de sa gloire au soin de notre bonheur et de notre félicité, jusqu'à lui faire un crime de s'aimer préférablement à sa créature. Et, par les mêmes raisons, sont de nouveau résolues les difficultés contre l'accord de la prescience divine avec la liberté de l'homme, liberté sans laquelle l'homme ne serait pas raisonnable, ne rendrait pas à Dieu la gloire qu'il doit rechercher dans toutes ses œuvres même au péril certain, quoique volontaire, de sa créature.

Enfin avec cette liberté faillible, Dieu devait pourvoir l'homme des moyens de résister aux tentations; et c'est aussi ce qu'il fit de la manière la plus complète et la plus abondante, puisque outre tous les dons dus à sa nature d'être créé, il adopta l'homme pour son enfant, le choisit pour son héritier, embellit son âme de dons surnaturels, qui devait le rendre participant de sa nature divine : *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.*

Ainsi donc, en nous, comme en Dieu, tout est ordonné par l'amour et pour l'amour ; notre volonté est le principe de toutes nos œuvres; et de même que la volonté divine cherche nécessairement le souverain bien, sans cesser d'être libre dans le choix des moyens, de même aussi notre volonté cherche

nécessairement le bonheur, sans cesser d'être libre dans le choix des moyens. La loi de Dieu est de s'aimer par-dessus toutes choses et de se préférer à tout; la loi de notre vraie béatitude est d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et de le préférer à tout, même à notre propre être; mais en aimant ainsi Dieu, nous nous aimons nécessairement, et par conséquent, comme Dieu est à lui-même le seul objet de son amour, nous sommes en Dieu l'objet de notre amour.

Guidés par la parole révélée que nous avons acceptée comme un principe, un fait *à priori* et infaillible, nous avons reconnu que la substance de notre âme est l'image de l'idée une et infinie, qui est l'essence de Dieu ; que notre être, notre raison, forme de notre substance, est l'image et la ressemblance de l'être et de la raison de Dieu ; que notre intelligence, acte borné de notre être actif, mais fini, est l'image et la ressemblance de l'intelligence divine, acte pur par lequel Dieu comprend toute son essence, et en elle connaît tous les êtres, à la différence de notre âme, qui, n'ayant en elle que l'un des termes de la comparaison, est obligée de recevoir l'autre en cette vie, du monde extérieur, ressemblance des idées divines et des idées de l'âme, pour arriver à la connaissance; nous avons reconnu que notre amour, notre volonté est l'image et la ressemblance de l'amour et de la volonté de Dieu. De même donc qu'en Dieu il n'y a qu'une seule essence infinie en trois personnes distinctes, le Père, être principe auquel convient plus particulièrement l'aséité ; le Fils, Verbe, intelligence, né du Père ; le Saint-Esprit, amour du Père et du Fils ; de même il n'y a dans notre âme qu'une substance simple, et dans cette substance l'être, la raison, principe actif qui produit l'intelligence, le Verbe humain ; de l'être actif et de l'intelligence procède l'amour, la volonté, par laquelle l'être actif veut son intelligence, et l'intelligence veut son être. Les trois personnes de la Trinité sainte, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont nécessaires, et Dieu ne serait pas sans elles ; ces trois choses : l'être, l'intelligence et l'amour sont nécessaires à la substance de notre âme qui n'existerait pas sans elles ; les trois personnes divines participent à toutes les opérations, à toutes les œuvres de la Divinité ; tout ce que le Père fait, le Fils le fait sembla-

blement (1), et de même le Saint-Esprit fait tout ce que font le Père et le Fils; les trois puissances de l'âme, l'être, l'intelligence et l'amour, s'impliquent dans leurs opérations; l'une ne peut agir sans les deux autres. Toutes les perfections divines appartiennent et sont communes aux trois personnes de la Trinité; toutes les facultés diverses, si nombreuses qu'elles soient, tous les attributs de l'âme humaine, appartiennent et sont communes à l'être, à l'intelligence et à l'amour, qui ne sont qu'une seule et même âme. Mais de même qu'en Dieu on attribue certaines opérations au Père, certaines autres au Fils, et enfin certaines autres au Saint-Esprit, de même dans l'âme humaine on doit attribuer certaines opérations à l'être ou à la raison, certaines autres à l'intelligence, certaines autres à l'amour ou à la volonté. Ainsi, le sentiment qui est comme le point de départ de toutes nos fonctions animales, de toutes nos opérations intellectuelles, est plus spécialement attribué à l'être raisonnable; mais il implique, dans la plupart des cas, les actes de l'intelligence et de la volonté. Considéré dans tous ses degrés divers, le sentiment est l'actif sentir, le caractère de l'animalité. Ce mot comprend la faculté de sentir, c'est-à-dire d'éprouver une modification à la suite de l'action médiate ou immédiate d'un corps extérieur, ou du sien même. Le sentiment n'est donc pas une sensation transformée, c'est une faculté que l'union avec l'organisation permet au principe actif de déployer. Du sentiment, faculté fondamentale, naissent les besoins divers qui n'en sont que des modifications. Il établit ce qu'il y a d'animal en nous, puis, en s'élevant, ce qu'il y a d'intellectuel, de moral et de religieux.

Les besoins sont le sentiment du malaise à l'occasion d'un appétit non satisfait; ils sont, pour la partie animale, de deux sortes, d'incrétion et d'excrétion.

Mais, dit Buffon, il y a appétit pour l'esprit, le besoin de savoir, comme il y a appétit pour le corps. Il y a penchant, appétit, besoin, pour les fonctions intellectuelles, pour les facultés morales et religieuses, aussi bien que pour les fonctions vitales organiques. Et dans l'un et l'autre cas, le plaisir

(1) *Joann.* v, 19.

est l'emploi de l'organe pour satisfaire le besoin, et le bonheur est le besoin satisfait. Jusqu'ici le sentiment n'agit encore que sur l'être physique ; dans l'homme seul, il y a appétit de savoir, besoin de bien, de vérité et de vertu, c'est dans sa nature. L'ensemble des appétits et des besoins physiques, intellectuels et moraux se développent et s'agrandissent, les derniers plus que les premiers, par l'âge, les circonstances, l'éducation, la succession des générations et l'état social, ce qui constitue la perfectibilité de l'homme.

Les besoins engendrent les passions qui en sont distinctes ; elles doivent être considérées comme des exagérations du sentiment, suite du désir de satisfaire un besoin, de suivre un penchant vers la sensation médiate ou immédiate, directe ou réfléchie de son objet naturel. Il peut y avoir passions pour les penchants corporels, pour les sentiments intellectuels et moraux. Or, dans toutes ces opérations du sentiment, l'intelligence et la volonté ont leur part.

Le sentiment nous conduit aux facultés intellectuelles par les sensations, qui donnent naissance à la perception des idées par l'intelligence. L'ensemble de ce qu'on a appelé des facultés intellectuelles, qui ne sont que des opérations de l'intelligence, constituent l'entendement, qui n'est que l'intelligence appliquée à la perception, à la comparaison, et à la combinaison des idées venues du dehors et vivifiées par les idées substantielles à l'âme. Les facultés désignées sous les noms de sensation, perception, imagination, mémoire, pensée, attention, réflexion, jugement, doivent être considérées comme des degrés d'une même puissance intellectuelle, et non comme autant de facultés distinctes.

L'impression produite sur les organes s'adresse au sentiment qui est le principe passif de la sensibilité. Le sentiment éprouvant la sensation devient, par l'attention de la volonté, *perception*.

La sensation demande *impression*, *transmission* et *perception*. Mais pour arriver au jugement, il faut passer par un certain enchaînement d'opérations graduées de l'entendement. L'impression appartient aux organes unis au sentiment ; la transmission va des organes au sentiment ; l'attention est un acte de

la volonté savourant la sensation pour en faciliter la perception. Mais il y a la perception des sensations présentes, et celle des sensations passées ; la perception des idées présentes et des idées passées ; celle-ci est l'œuvre de la mémoire ; la mémoire est l'opération du sentiment se rappelant les suites de la sensation et leur perception nouvelle par l'entendement, sous l'influence plus ou moins prononcée de la volonté. L'imagination est le sentiment se retraçant la sensation avec plus ou moins de netteté, de vivacité, supérieure même à l'impression, à la sensation, et toujours pour être perçue par l'intellect et sous les ordres de la volonté. L'imagination diffère de la mémoire par la vivacité, la vie nouvelle et supérieure qu'elle donne à la perception.

Ces opérations de l'entendement en appellent une autre, la comparaison des idées, des sensations, pour en tirer des rapports, des conséquences ; ce qui conduit au raisonnement qui est le terme ; la pensée, laquelle est le sentiment, s'arrêtant plus ou moins sur ses propres opérations, est par conséquent presque synonyme de la réflexion. La réflexion, elle, combine les idées par un acte de la volonté.

De ces opérations sort le jugement, qui est le résultat de tous les actes de l'intelligence et du sentiment, dont le terme est la raison. La raison donc, qui est le terme des facultés intellectuelles, en même temps qu'elle est la forme de la substance spirituelle, la règle des actes, est aussi le sens commun, le sens intime, ayant en elle tous les rapports, toutes les idées des êtres et des vérités qu'elle peut connaître. Son étymologie est admirablement juste : *ratio*, la proportion entre les vérités, les idées venues du dehors et celles qui sont son être à elle-même ; la proportion entre la cause et l'effet. Par elle s'établit la comparaison qui conduit à l'évidence et à la démonstration.

Telles sont les principales opérations du principe actif, qui peuvent se réduire à deux : le sentiment qui touche à l'être physique, et l'intelligence ou l'entendement qui embrasse toutes les opérations intellectuelles proprement dites. Mais dans toutes ces opérations la volonté agit ; c'est un acte de l'être actif, par lequel il exerce telle ou telle de ses opérations intellectuelles ; et, par suite, elle prend des noms différents suivant ses opérations. Ainsi, l'attention est un acte de la volonté appliquée aux

sensations pour en faciliter la perception. La réflexion est encore un acte de la volonté appliquée à la comparaison des sensations, des idées, afin d'assurer le raisonnement.

Dans tous les degrés d'action de l'entendement, de l'intelligence, la volonté est nécessaire, et plus elle agit, plus les actes ont d'intensité. Le degré de l'attention supplée au degré de la mémoire.

La persévérance est un autre degré de la volonté appliquée à un acte déterminé par elle, que cet acte soit physique, intellectuel ou moral.

L'entêtement est un degré encore plus fort, dans lequel la passion ou l'habitude entre pour beaucoup.

Enfin, le phénomène psychologique propre de la volonté est celui sur lequel repose le *libre arbitre*, le pivot de la nature humaine ; libre arbitre qui fait de l'homme un être moral.

Nous arrivons ainsi à ce qu'on a appelé les facultés morales, qui ne sont que des opérations de l'amour ou de la volonté, auxquelles prennent part à leur tour la raison et l'intelligence. Il faut comprendre, dans cette catégorie des facultés humaines, les sentiments moraux, affectueux, les sentiments religieux, d'où sortent la conscience, la justice, l'humanité, le devoir, la vertu, la religion.

La *conscience* est le siége du moi, le sens intime profond ; elle est le sentiment, le jugement de nos actes en nous-mêmes et par nous-mêmes, d'après les règles de la justice et de l'équité, imprimées dans notre raison qui n'est qu'une participation de la lumière incréée, de la loi éternelle, que l'acte de l'intelligence montre à la volonté. De là naissent les sentiments d'affection pour nos semblables, qui nous portent à ne pas leur nuire, à leur être utiles, et qui deviennent charité par le surnaturel de la religion, qui nous conduit à aimer Dieu par-dessus toutes choses.

Des facultés morales naissent donc le devoir, la vertu et la religion ; ces facultés sont évidemment les plus élevées et les plus caractéristiques de l'espèce humaine ; dès-lors qu'on a admis l'homme comme être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, tout cela en naît et est de la sorte parce que telle est la volonté de Dieu, et qu'on ne peut pas démontrer que cela soit autrement.

C'était pour les anciens la même chose que pour nous; et c'est ce qui constitue l'économique, la politique et l'éthique des philosophes anciens, c'est-à-dire, les devoirs de l'homme envers sa famille, envers ses concitoyens, envers soi et ses semblables, et même envers les êtres créés; à quoi la philosophie chrétienne ajoute les rapports des êtres créés avec le Créateur; et alors nous arrivons à ce grand mot de religion, qui est en lui-même la définition de la plus haute moralité.

En résumé, le sentiment, qui est la faculté fondamentale, donne naissance aux besoins divers; l'exaltation du sentiment, par le désir de satisfaire un besoin, devient passion, qui peut être physique, intellectuelle et morale. Le sentiment éprouvant la sensation devient, par l'attention volontaire et l'acte de l'intelligence, perception; et du sentiment intellectuel, percevant les sensations, naissent les idées extérieures en rapport avec les idées substantielles de l'âme; les idées, tant extérieures qu'intérieures, comparées et combinées entre elles par les degrés divers de la volonté, produisent le raisonnement, la pensée, et, comme terme, le jugement. Ces facultés diverses sont des opérations de la raison, qui est le rapport, la proportion entre les idées, entre la cause et l'effet.

La volonté, nécessaire à tous les degrés d'action de l'intelligence et de la raison, est aussi la source du libre arbitre, qui fait de l'homme un être moral, ayant une conscience, impression de la lumière éternelle, juge inné de ses actes, des sentiments innés de bien, de devoir, de vertu et de religion.

Telles sont les facultés intellectuelles et morales de l'homme, toutes enchaînées et naissant les unes des autres, et n'étant réellement que des applications de l'activité de l'être spirituel par ses deux puissances substantielles et fondamentales, l'intelligence et la volonté. Être spirituel ou raison, intelligence, amour ou volonté, qui ne peuvent agir qu'ensemble, et auxquels appartiennent en commun toutes les facultés, toutes les opérations, de même que tous les attributs divins, toutes les perfections appartiennent en commun aux trois personnes de la très-auguste Trinité. Il est donc démontré dans tous les points que Dieu a fait notre âme à son image et à sa ressemblance.

LEÇON VIII.

L'HOMME PHYSIQUE.

Quand on considère attentivement l'organisation humaine, on ne tarde pas à y découvrir deux grandes fonctions, profondes et souveraines, qui commencent avec la vie et ne finissent qu'avec elle, sans jamais subir la moindre interruption ; ce sont la circulation du sang et la sensibilité nerveuse, appelée, dans un sens plus général, l'hématose et l'innervation. Ces deux fonctions sont comme les deux pôles de la pile vitale, ce sont les fonctions vitales par excellence ; c'est d'elles que naissent toutes les autres et pour elles qu'elles s'accomplissent. Nécessaires l'une à l'autre, le désordre dans l'une de ces deux fonctions amène un dérangement correspondant dans l'autre ; l'hématose ne peut s'accomplir sans le secours de l'innervation, et celle-ci serait également nulle sans le secours de la première. Leur concours est donc toute la vie organique, et, sans préjuger la nature du principe vital, il paraît résulter de ce concours, et nous ne craindrons pas de l'appeler, avec M. Foville, à l'amitié duquel nous devons toute l'idée fondamentale de cette Leçon, le principe *hémato-nerveux*, principe dont la fécondité nous permettra d'embrasser l'ensemble de l'organisation et d'en apprécier les fonctions. Dès que les deux systèmes nerveux et sanguin sont faits l'un pour l'autre, au point qu'ils semblent n'en former qu'un, ils doivent offrir les plus grandes analogies dans tous les points, et c'est en effet ce dont il est facile de se convaincre. Tous les deux ont une partie centrale profonde, et une partie périphérique divisée en afférente et efférente, et enfin une partie mixte.

1° *Partie centrale*. La partie centrale est formée par le cerveau et le poumon, son analogue ; par le cervelet et le cœur, son

analogue; par la moelle épinière et ses analogues, l'artère aorte et la veine cave.

Le cerveau et le cervelet sont logés dans le rachis-crâne, la boîte osseuse principale, la plus solide et la mieux fermée de tout le corps humain. Le cerveau, organe principal et le plus noble de la vie animale, occupe la partie supérieure et antérieure du crâne; le cervelet en occupe la partie inférieure et postérieure : ils sont séparés l'un de l'autre par une membrane appelée la tente du cervelet; cette membrane ainsi que la grande faux qui sépare les deux hémisphères du cerveau, la petite faux qui sépare les deux hémisphères du cervelet, ne sont que des replis de la dure-mère et contribuent avec elle à former une chambre particulière à chaque partie du cerveau et du cervelet qu'elles enferment de toutes parts.

Le poumon et le cœur sont logés dans le thorax, seconde boîte osseuse la plus solide et la mieux fermée après le crâne. Le poumon, organe secondaire principal, en occupe la partie supérieure et antérieure, le cœur en occupe la partie inférieure, mitoyenne et postérieure. Comme le cerveau et le cervelet, leurs analogues, ils sont séparés l'un de l'autre et enfermés dans des membranes spéciales, appelées plèvre pour le poumon et péricarde pour le cœur.

La moelle épinière, composée de deux cordons juxtaposés, est logée dans le canal rachidien de la colonne vertébrale; ce canal est doublé par une prolongation des membranes qui recouvrent le cerveau et le cervelet, et qui continuent ainsi à former une gaîne à la moelle épinière; celle-ci s'étend de l'intérieur du crâne, par le canal vertébral, jusqu'au niveau de la première ou de la deuxième vertèbre des lombes.

L'artère aorte et la veine cave, partant du cœur, comme la moelle épinière du cervelet, longent, en haut et en bas, la colonne vertébrale qui leur offre des gouttières protectrices, comme dans sa partie postérieure et interne elle fournit un canal à la moelle, et cela dans un trajet à peu près de la même étendue; en sorte que le poumon, correspondant au cerveau, le cœur, au cervelet, l'artère aorte et la veine cave, à la moelle, occupent des positions analogues à celles de leurs correspondants nerveux et marchent pour ainsi dire côte à côte.

Leur disposition est aussi la même.

Le cerveau, partagé en deux hémisphères par la grande faux, repli de la dure-mère, est uni au cervelet par ses deux pédoncules, prolongation de la moelle épinière à travers la protubérance annulaire ; le poumon, son analogue, est aussi partagé en deux par le médiastin, repli de la plèvre et analogue de la grande faux ; et comme les deux hémisphères cérébraux sont unis au cervelet par leurs pédoncules, les deux poumons sont unis au cœur par les artères et les veines pulmonaires, qui peuvent être considérées comme des prolongations de l'artère aorte et de la veine cave.

Le cervelet, partagé aussi en deux hémisphères par la petite faux, repli de la dure-mère, reçoit deux pédoncules de la moelle épinière, et est ainsi mis en communication avec tout le système nerveux dont il est un centre. Le cœur, son analogue, n'est pas nettement partagé en deux, quoiqu'il y ait pourtant deux ventricules et deux oreillettes, différence nécessitée par ses fonctions ; mais il est en communication avec les poumons par les artères et les veines pulmonaires, et reçoit l'artère aorte et la veine cave, analogues de la moelle épinière qui fournit ses pédoncules au cervelet.

La moelle épinière doit être considérée comme composée de deux parties distinctes par leurs fonctions, l'une rentrante et siége de la sensibilité, l'autre sortante et origine de la locomotilité. L'aorte est l'analogue de la partie sortante de la moelle et est locomotrice comme elle ; la veine cave est l'analogue de la partie rentrante de la moelle ; et comme celle-ci rapporte les impressions sensibles du dehors, elle rapporte aussi du dehors les éléments d'un sang nouveau et le sang périphérique épuisé.

La composition nous fournira les mêmes analogies ; le cerveau, organe nerveux principal, est tout nerfs ; il est formé par la fibre nerveuse la plus abondante et par le parenchyme nerveux le plus étendu, mais replié sur lui-même en circonvolutions nombreuses et serrées, afin de fournir la surface sensible la plus étendue dans le plus petit espace possible. Creusé par plusieurs ventricules, sa surface tant interne qu'externe est revêtue de la plus grande quantité de substance grise, considérée

comme seule sensible. Il est, en outre, pénétré de toutes parts par les vaisseaux sanguins les plus déliés, dont les uns rentrants lui apportent le sang vital des artères, sans lequel il ne se nourrirait ni ne vivrait, et les autres sortants remportent le sang veineux épuisé par l'assimilation qui s'est opérée.

Le poumon, analogue du cerveau, est tout vaisseaux; il est formé par le réseau des ramifications de l'artère pulmonaire, qui lui apporte du cœur le sang provenant de l'extérieur par la digestion et l'absorption et de tous les organes où s'est opérée la nutrition profonde; aux ramifications de l'artère viennent s'enlacer et se juxtaposer les ramifications des bronches qui apportent l'air, le *pabulum vitæ;* celui-ci, mis en contact avec le sang, lui fournit l'oxygène, le rend rutilant et vital. Le sang alors est pompé par les ramifications, d'abord ténues et de plus en plus grosses, des veines pulmonaires, qui s'enlacent à leur tour et s'anastomosent avec les ramifications des artères pulmonaires, et enfin se réunissent dans un seul tronc qui reporte le sang vital au cœur. Toutes ces ramifications de vaisseaux artériels, aériens et veineux, sont accompagnées dans tout leur trajet par des filets veineux de plus en plus ténus et capillaires, sans le secours desquels elles ne rempliraient pas leur fonction et l'hématose ne s'accomplirait pas. Telle est la composition du poumon; il est tout vaisseaux et nerfs, à l'inverse du cerveau, son analogue, qui est tout nerfs et vaisseaux.

Le cervelet est beaucoup moins vaste, moins étendu et aussi moins fibreux que le cerveau, de la composition duquel il se rapproche cependant davantage que le cœur ne se rapproche du poumon; mais il est moins sensible et plus locomoteur, puisqu'il paraît certain qu'il est comme le régulateur de tous les mouvements. Le cœur, son analogue, n'est plus comme le poumon composé de vaisseaux nombreux, mais de fibres contractiles entremêlées de nerfs, de même que le cervelet est composé de substance nerveuse et de vaisseaux sanguins. Comme le cervelet est le régulateur des mouvements, le cœur est aussi le régulateur des mouvements impulsifs du sang.

La moelle épinière ne contient plus qu'une bien moindre quantité de substance nerveuse blanche ou grise, mais en revanche ses tuniques enveloppantes paraissent proportionnelle-

ment plus abondantes ; elle est d'ailleurs accompagnée dans toute sa longueur par des filets artériels et veineux, dont les ramifications portent à sa substance et en rapportent le sang qui sert à la nourrir et à la vivifier. L'artère aorte et la veine cave ne sont que des prolongations du cœur et des vaisseaux pulmonaires, comme la moelle est une prolongation du cerveau et du cervelet ; l'artère et la veine sont composées de tuniques en forme de vaisseaux, et analogues aux tuniques qui enveloppent la moelle ; dans les tuniques de la moelle est contenue la substance nerveuse, comme le sang, son analogue, est contenu dans les tuniques vasculaires. Enfin, de même que la moelle est accompagnée par des filets artériels et veineux, l'artère aorte et la veine cave sont accompagnées par des filets nerveux dans tout leur trajet.

2° *Partie périphérique.* — La partie périphérique du système hémato-nerveux offre absolument les mêmes analogies. Elle est constituée, pour le système nerveux, par les nerfs, qui se divisent en nerfs de la sensibilité ou afférents, et en nerfs de la locomotilité ou efférents ; les premiers apportent de toute la périphérie les impressions sensibles à la moelle épinière et de là au cervelet et au cerveau ; les seconds reportent de ces mêmes organes à la périphérie l'excitation locomotrice. Dans toute la longueur de la moelle épinière et allongée, naît de chaque côté une paire correspondante de nerfs, composée de deux faisceaux de filets nerveux dont l'un, postérieur, est composé de filets sensibles qui se rendent à la peau ; l'autre, antérieur, est composé de filets locomoteurs qui se rendent aux muscles. Ces deux ordres de nerfs s'enlacent pour former des plexus, et s'accompagnent plus ou moins loin dans leur trajet. Ils sont composés d'une tunique ou névrilème, prolongation des tuniques de la partie centrale et de substance nerveuse.

La partie périphérique du système sanguin est également constituée par deux ordres de vaisseaux ; les veines ou vaisseaux afférents, qui rapportent le sang de toutes les parties à la veine cave, et par elle au cœur et aux poumons ; et les artères ou vaisseaux efférents, qui reportent le sang vital, excitateur, du cœur, par l'aorte, à toutes les parties de l'organisme. Dans toute la longueur de l'artère et de la veine cen-

les naissent des artères et arrivent des veines comme par paire, mais non aussi symétriques que les paires de nerfs. Dans toutes les parties organiques, là où se termine une artère capillaire, naît une veine aussi capillaire; en sorte que les artères, en s'éloignant du centre, se divisent et se ramifient en une foule de vaisseaux de plus en plus ténus, jusqu'à la grosseur d'un cheveu, d'où leur vient le nom de capillaires; les veines, au contraire, à mesure qu'elles s'éloignent de la périphérie pour se rapprocher du centre, se réunissent et s'abouchent en troncs de plus en plus gros jusqu'à ce qu'ils n'en forment plus qu'un, qui est la veine cave. Les mêmes divisions ont lieu du centre à la périphérie pour les nerfs efférents ou locomoteurs, et les mêmes réunions en faisceaux de plus en plus gros ont aussi lieu pour les nerfs afférents ou sensibles. Les artères et les veines forment comme les nerfs des plexus et s'accompagnent de plus ou moins près dans tout leur trajet. Enfin, ces vaisseaux sont formés d'une tunique, prolongation de celles de l'aorte et de la veine cave, analogue au névrilème et remplie de sang, comme le névrilème l'est de substance nerveuse. Une dernière analogie, c'est que tous les vaisseaux et tous les nerfs s'accompagnent réciproquement jusque dans leurs ramifications les plus extrêmes et les plus capillaires; sans cela leurs fonctions ne pourraient s'accomplir.

3° *Partie mixte* ou végéto-animale. — La partie mixte du système hémato-nerveux est constituée par le grand sympathique ou les ganglions de la vie organique pour le système nerveux, et par les ganglions et les vaisseaux lymphatiques pour le système sanguin. Ces deux systèmes offrent encore entre eux les plus grandes analogies, et sont tous les deux en communication avec les systèmes nerveux et vasculaires de la vie animale.

Les ganglions du grand sympathique sont de petits centres nerveux, rougeâtres ou grisâtres, toujours profondément situés au milieu du tissu cellulaire, quoiqu'en renfermant fort peu. Dépourvus d'une enveloppe spéciale, leur tissu est mou et spongieux, homogène, et reçoit une grande quantité de vaisseaux sanguins qui le pénètrent de toutes parts et s'y ramifient en s'anastomosant fréquemment entre eux. De ces gan-

glions émanent des filets nerveux, qui communiquent avec les cérébro-spinaux un grand nombre de fois, et mettent les ganglions eux-mêmes en rapport les uns avec les autres. Ils ne pénètrent que rarement dans les muscles, mais forment entre eux de très-nombreux plexus, principalement autour des artères qu'ils semblent destinés à suivre dans toutes leurs ramifications. Aucun de ces nerfs ni de ces ganglions ne sont sous l'influence de la volonté ; ils ne sont même ordinairement sensibles que dans la surexcitation pathologique des organes avec lesquels ils sont en rapport.

Tous ces ganglions et ces nerfs sont limités au tronc et disséminés dans les viscères, sans jamais pénétrer dans les membres ; ils n'ont donc aucune part directe, ni à la sensation ni à la locomotion.

Les ganglions sont dans la tête : le ganglion ophthalmique, le ganglion sphéno-palatin, le ganglion caverneux, le naso-palatin, tous en communication entre eux et avec les nerfs céphaliques.

Au cou, se rencontrent les ganglions, cervical supérieur, cervical moyen, cervical inférieur ; tous également en communication entre eux, et, par le cervical supérieur, avec les ganglions de la tête, avec plusieurs nerfs céphaliques et avec le pneumo-gastrique, etc. Le même cervical supérieur envoie des filets former le nerf cardiaque supérieur.

Le cervical moyen est en rapport avec le nerf recurrent, et donne les nerfs cardiaques moyens. Le cervical moyen s'anastomose avec les nerfs cervicaux, s'associe avec le nerf recurrent et diaphragmatique, et est en communication avec le premier ganglion thoracique. Enfin, il fournit le nerf cardiaque inférieur.

Dans la poitrine sont le ganglion cardiaque, centre des nerfs du cœur ; les ganglions thoraciques, au nombre de douze paires, tous en communication entre eux, et avec les ganglions cervicaux spécialement par le premier thoracique, et leurs filets nerveux s'anastomosent avec chacune des branches antérieures des nerfs dorsaux. Ils envoient plusieurs ramifications dans les parties environnantes et donnent, par un grand nombre de racines, naissance aux nerfs splanchniques, qui pénè-

trent dans l'abdomen, et viennent se jeter dans les ganglions semi-lunaires, ou plexus solaire.

Enfin, dans l'abdomen, la série des ganglions se continue par le vaste réseau du plexus solaire; dont les ramifications paraissent destinées à l'aorte et qui l'accompagnent partout, en prenant, suivant les parties où elles se distribuent, les noms de plexus sous-diaphragmatiques, cœliaque, caronaire, stomachique, hépatique, splénique, mésentériques supérieur et inférieur, rénaux, spermatiques; on peut y joindre les ganglions lombaires, sacrés et le plexus hypogastrique. Tous ces plexus et ces ganglions communiquent entre eux par une foule de ramifications nerveuses. Le plexus solaire, proprement dit, est couché sur la colonne vertébrale, sur l'aorte, et les piliers du diaphragme; il est caché en devant par l'estomac, en haut par le foie et le diaphragme, en bas par le pancréas; il est renforcé par plusieurs rameaux du nerf pneumo-gastrique droit et par quelques filets seulement du gauche, qui le mettent ainsi en rapport avec les nerfs encéphalorachidiens.

Enfin, tous ces ganglions envoient des nerfs aux ganglions lymphatiques si nombreux dans l'abdomen, et ils les embrassent dans leur réseau nerveux.

Les ganglions et les vaisseaux lymphatiques sont les analogues du système nerveux mixte ou ganglionaire. Ce sont, comme les ganglions nerveux, des centres plus ou moins considérables, situés au milieu du tissu cellulaire, dont ils sont en partie composés; dépourvus, comme les ganglions nerveux, d'une enveloppe spéciale, leur tissu est également plus ou moins mou et spongieux, plus ou moins homogène et reçoit aussi une grande quantité de vaisseaux sanguins, qui les font communiquer avec le grand système artériel et veineux, comme les ganglions nerveux communiquent par leurs nerfs avec l'encéphale et le rachis. Pas plus que les ganglions nerveux, les ganglions lymphatiques ne pénètrent dans les muscles; ils sont, comme eux, limités au tronc et disséminés dans les viscères; comme eux encore, ils forment des plexus nombreux en communication les uns avec les autres par les vaisseaux lymphatiques.

Comme il y a des ganglions nerveux du sympathique dans la

tête, il y a aussi dans cette partie des ganglions lymphatiques correspondant à chaque ganglion nerveux, et situés auprès d'eux.

Dans le tronc, correspondant à ses ganglions nerveux, se rencontrent les ganglions et les vaisseaux lymphatiques du thorax; et enfin tous les ganglions lymphatiques de l'abdomen et du mésentère, correspondant au vaste plexus solaire.

Enfin les ganglions lymphatiques reçoivent des nerfs des ganglions nerveux.

Dans l'ensemble comme dans les détails, la plus grande analogie existe donc, pour la position, la disposition, la distribution et la composition anatomique, entre les trois parties du système hémato-nerveux. En sera-t-il de même pour les fonctions? Sans aucun doute.

D'abord l'hématose et l'innervation qui engendrent et régissent toutes les autres fonctions, ne peuvent s'accomplir l'une sans l'autre. Aussi, sont-elles continues : le principe hémato-nerveux commence avec la vie et ne finit qu'avec elle, il ne dort jamais, il est toujours en activité; continuellement le sang se reforme et circule, continuellement il nourrit tous les organes et toujours avec le concours nécessaire de l'innervation. Partout où il y a nutrition profonde, assimilation, incrétion, excrétion, il y a action des nerfs; partout où il y a mouvement du sang et des divers fluides, il y a action des nerfs. Partout aussi où il y a sensation, impression sensible, mouvement volontaire ou involontaire, il y a afflux du sang, sans lequel l'impression nerveuse serait nulle. Ainsi la pulpe digitale est composée de papilles érectiles nerveuse et sanguine; la langue est composée dans sa partie gustative de papilles analogues, qui entrent en érection par l'influx nerveux et l'affluence du sang; la membrane olfactive n'est qu'un réseau vasculaire et nerveux. L'œil est encore plus abondant en substance nerveuse, et le sang n'est pas moins nécessaire à sa vitalité qu'à la vision. Il en est de même de l'oreille et de l'audition. Les glandes elles-mêmes ne sécrètent leurs fluides divers que sous l'influence des nerfs et du sang, qui leur fournit la matière. Le principe hémato-nerveux est donc l'agent vital nécessaire.

Les mêmes analogies se retrouvent dans les fonctions spéciales.

Le cerveau, organe principal, siége de la sensibilité la plus élevée, instrument de l'intelligence, ne peut accomplir ses fonctions que par le secours du sang qui le nourrit, le renouvelle sans cesse, et y détermine l'érection nerveuse nécessaire à la réception des impressions du dehors. Il est par les organes des sens spéciaux en communication directe avec le monde extérieur, qui lui envoie ses formes et ses qualités physiques et chimiques par le toucher, le goût, l'odorat, la vue, l'ouïe. C'est en lui que toutes ces impressions diverses sont vivifiées pour être perçues par l'intelligence.

Le poumon, siége de l'hématose, ne peut accomplir ses fonctions que par le secours des nerfs. Comme le cerveau, il est en communication directe avec le monde extérieur, d'où il reçoit le principe vivifiant du sang, par la trachée artère, ouverte dans les narines et la bouche; c'est en lui que le sang est vivifié et devient propre à nourrir toutes les parties et le cerveau lui-même, et par conséquent devient propre à concourir au service de l'intelligence.

Le cervelet est l'organe nerveux régulateur des mouvements; c'est lui que la volonté emploie pour transmettre par les nerfs ses ordres aux organes spéciaux du mouvement. Le cœur, son analogue, est aussi l'organe qui régularise le mouvement impulsif par lequel le sang est distribué à tous les organes; mais le cœur n'accomplit sa charge que par le secours des nerfs, comme le cervelet n'accomplit la sienne que par l'afflux du sang qui le répare et le vivifie.

Les analogies de fonctions de la partie périphérique sont tout aussi remarquables. C'est d'abord aux deux extrémités opposées des vaisseaux sanguins et des nerfs que s'accomplissent les fonctions vitales proprement dites; les nerfs sensibles, qui tous prennent naissance dans la surface cutanée, reçoivent par cette extrémité originelle les impressions du monde extérieur, qui sont ensuite senties dans le système nerveux central; de l'extrémité centrale des nerfs locomoteurs part l'excitation locomotrice, qui vient agir immédiatement à l'extrémité périphérique des mêmes nerfs dans les muscles. Toute la partie du nerf sensible de la peau à la moelle, et toute la partie du nerf locomoteur de la moelle au muscle, ne font absolument que transmettre

presque mécaniquement, l'une les excitations locomotrices sans rien mouvoir, l'autre les impressions sensibles sans rien sentir.

Il en est de même des veines et des artères ; ce n'est qu'aux extrémités périphériques et centrales que s'accomplissent les fonctions. C'est en passant des artères dans les veines par leurs extrémités capillaires, que le sang nourrit et répare chaque point de l'organisation, et c'est à l'extrémité centrale des artères et des veines que le sang est lui-même réparé et vivifié de nouveau, dans les poumons. La partie intermédiaire des deux ordres de vaisseaux ne fait absolument que transporter mécaniquement, l'une le sang du cœur aux extrémités capillaires, et l'autre le sang des extrémités capillaires au cœur et aux poumons.

Dans la partie mixte du système hémato-nerveux, les fonctions s'accomplissent sous la dépendance des parties périphériques et centrales, mais en conservant toujours les mêmes analogies et ayant des centres d'action propres. D'abord les vaisseaux chylifères, et avec eux les nerfs des ganglions viscéraux sont en rapport direct avec le monde extérieur par le canal et les voies digestives, où viennent du dehors tous les aliments, qui, après y avoir été préparés, y sont absorbés par les vaisseaux chylifères ; ceux-ci ramassent le chyle, le transportent aux veines qui l'élèvent dans les poumons, afin de l'y mettre de nouveau en rapport avec le monde extérieur pour le vivifier. Les vaisseaux lymphatiques capillaires, répandus à la surface cutanée, peuvent être considérés aussi comme étant directement en rapport avec le monde extérieur, d'où ils pompent très-probablement de l'air et de l'humidité, qu'ils versent ensuite dans le torrent de la circulation.

Les nerfs et les ganglions de la vie organique, outre qu'ils sont en rapport avec les ganglions et les vaisseaux lymphatiques et chylifères, sont aussi par eux et avec eux en rapport avec le monde extérieur ; ils en transmettent les influences au cerveau et à tout l'encéphale, comme le prouvent l'ivresse, tous les phénomènes digestifs, les phénomènes morbides et passionnés des organes viscéraux de la vie organique.

Or, si l'on veut réfléchir aux faits que nous venons d'exposer, on pourra comparer tout le système hémato-nerveux à un

végétal dont les racines seraient la partie mixte, formée par les nerfs et les ganglions du sympathique et par les vaisseaux chylifères et lymphatiques, qui puisent dans le monde extérieur, comme les racines dans le sol, les sucs et les substances nutritives, les transmettent par les veines, qui forment une partie du tronc de l'arbre, aux poumons, qui sont avec le cerveau, la tête et les branches. Ces branches du tronc animal reçoivent du monde extérieur, les poumons, les gaz vivificateurs du sang, comme les feuilles des arbres reçoivent les gaz vivificateurs de la sève; le cerveau, comme plus spécialement destiné à servir l'intelligence, reçoit, par les sens spéciaux qui sont comme ses feuilles et ses branches, les impressions qui doivent, pour ainsi dire, servir de pâture(1) à l'intelligence. Enfin, le sang est reporté à toutes les parties par les artères, qui sont avec les veines et la moelle épinière tout le tronc de l'arbre animal.

En suivant cette comparaison, nous comprendrons que de même qu'un arbre vit par ses racines et par ses branches, de même aussi, comme les fonctions nous l'ont déjà prouvé, l'arbre hémato-nerveux vit par ses racines et par ses branches; et comme un arbre, dont le tronc a été coupé par le collet qui le sépare des racines, continue encore à vivre par ses racines, l'arbre hémato-nerveux, coupé aussi à son collet, pourra continuer à vivre par ses racines. Ce qui se passe dans les animaux inférieurs qui continuent à vivre après avoir perdu une partie de la tête, ou même toute la tête, en est une preuve bien frappante; dès-lors, on conçoit que, dans les animaux supérieurs et dans l'homme, les branches et les feuilles de l'arbre hémato-nerveux, ou le cerveau et les poumons, etc., puissent cesser de vivre en partie, sans que pour cela la vie disparaisse des racines ou des organes viscéraux et autres. En un mot, aussitôt que l'hématose et l'innervation peuvent s'opérer, et tant qu'elles s'opèrent en un point quelconque, le principe hémato-nerveux existe et la vie avec lui (2).

Les faits que nous venons d'exposer sont pleinement confir-

(1) On doit bien comprendre que nous n'entendons pas dire que l'intelligence se nourrisse, mais nous employons ces expressions et cette comparaison pour mieux faire sentir les rapports.

(2) Cette conclusion est importante, en ce qu'elle prouve la vie dans l'embryon dès le premier instant de son existence.

més par leur étude dans la série animale. En effet, tant que le cerveau, le cervelet et la moelle épinière existent, il y a des poumons, un cœur complet, un artère aorte et une veine cave, ce qui a lieu depuis le premier des singes jusqu'au dernier des oiseaux. Mais, déjà dans les reptiles, le cerveau n'était plus représenté que par de petits ganglions céphaliques, les poumons ne sont plus aussi que des sacs très-vasculaires; le cervelet et le cœur sont réduits dans la même proportion. Chez les poissons, les ganglions cérébraux sont encore plus diminués, et les poumons sont remplacés par des branchies; le cervelet et le cœur sont également très-réduits. Chez les animaux articulés, il n'y a plus ni cerveau, ni poumons, ni cervelet, ni cœur proprement dit; l'encéphale est représenté par un ganglion sus-œsophagien, les poumons sont des trachées ouvertes dans l'abdomen, ou des branchies latérales. Comme il n'y a plus de moelle épinière, les vaisseaux sanguins sont aussi réduits à un gros tronc dont un renflement porte le nom de cœur. En revanche, le système nerveux ganglionaire et le système sanguin lymphathique sont très-développés et constituent presque à eux seuls le système hémato-nerveux, ce qui est encore bien plus prononcé dans les mollusques. Enfin, dans les rayonnés, le système hémato-nerveux est réduit au minimum; il n'y a plus trace de cerveau, ni de poumons, ni de cervelet, ni de cœur, etc., et même dans les derniers de ces animaux tout tend à se confondre, et le principe hémato-nerveux ou vital n'est plus guère que le résultat de l'action du monde extérieur sur l'animal. Nous pouvons donc conclure que le principe hémato-nerveux est la loi animale de la vitalité, analogue à la loi de la pesanteur et de la gravitation dans l'univers. Comme les corps pesants agissent les uns sur les autres en raison directe de leur poids, et en raison inverse du carré de la distance, de même aussi la vie se manifeste en raison directe de la quantité et de la diversité de système nerveux et sanguin dans chaque organe, comme dans chaque animal, et en raison inverse de l'éloignement de chaque organe des centres d'action du principe hémato-nerveux.

A l'aide de cette loi, déduite des faits, nous pouvons systématiser tout l'organisme et en mesurer les fonctions.

LEÇON IX.

L'HOMME PHYSIQUE.

Puisque le principe hémato-nerveux est, dans des degrés divers, commun à tout ce qui a vie animale et même, sous une autre forme, aux végétaux, et que son action n'est jamais interrompue depuis le commencement jusqu'à la fin de la vie, il faut en conclure qu'il est le principe de celle-ci. Dès-lors les organes seront d'autant plus élevés qu'ils seront davantage soumis à l'action de ce principe, tant pour leur organisation que pour leurs fonctions. A ce point de vue, on peut diviser tous les organes en deux grandes classes, dont la première embrasse tous les organes où prédomine le principe hémato-nerveux, central et périphérique ; et dont la seconde comprend les organes régis par le principe hémato-nerveux mixte. Il faut cependant remarquer que cette division n'est qu'artificielle, car l'organisation est tout une, et ses parties, comme leurs fonctions, se lient et s'enchaînent tellement les unes aux autres qu'elles ne font en chaque animal qu'une même vie. Notre division sera néanmoins importante, en ce point qu'elle nous fera mieux comprendre la vie et son principe, ses degrés divers et comment l'organisation peut arriver à être complétement régie et dominée par l'âme, dans l'homme seul.

Ire *classe. — Hémato-nerveuse centrale et périphérique.*

En effet, la première classe seule peut fournir des instruments à l'intelligence qui par elle régit la seconde. Quand la seconde classe existera seule, nous serons déjà certains que l'animal, qui ne possédera que cette organisation simplifiée, n'aura pas d'intelligence. L'étude des fonctions, dans les animaux supérieurs, nous conduira facilement à les séparer encore de

l'homme sous ce rapport, et par suite à mieux comprendre les rapports de l'âme avec le corps, dans l'homme.

C'est par le cerveau, instrument des fonctions intellectuelles, que doit commencer cette classe; il est, en effet, l'organe dominateur tant par sa composition, par la place qu'il occupe, que par ses fonctions. C'est par lui que l'intelligence agit sur le monde extérieur et sur tout l'organisme, et par lui encore qu'elle en reçoit l'action. Nous ne pénétrerons pas plus avant pour le moment dans l'étude importante de cet organe.

Après le cerveau vient le cervelet, qui, comme lui, est tout nerfs et vaisseaux, et, par conséquent, composé de tissu cellulaire, tissu primitif, de tissu nerveux, de tissu vasculaire et de sang. Il paraît être l'organe des instincts, et par sa sensibilité, l'organe régulateur des mouvements.

La moelle épinière, prolongation du cerveau et du cervelet, vient ensuite; elle est composée comme ces deux organes, et ses fonctions sont de simple sensibilité conductrice et de mouvement transmis, les fonctions intellectuelles et instinctives étant uniquement réservées au cerveau et au cervelet, d'où nous pouvons déjà conclure que chez tous les animaux qui n'auront plus de cerveau, l'intelligence n'existera plus, puisqu'elle ne pourrait agir faute d'instrument, et que les instincts seront d'autant plus nuls que le cervelet sera plus réduit (1). Les nerfs périphériques, qui sont les prolongations de la moelle épinière et de l'encéphale, vont, avec les artères et les veines du système sanguin, engendrer tous les autres organes. Mais pour bien faire comprendre cet enchaînement, nous devons dire quelques mots des tissus élémentaires.

Le premier de tous, et celui qui donne naissance à tous les autres, est le tissu cellulaire, ainsi appelé parce qu'il est composé d'une foule de cellules, de vacuoles juxtaposées et formées par une membrane extrêmement fine, ténue et transparente, produite elle-même, nourrie et développée par le principe hémato-nerveux. Ce tissu entre dans la composition de tous les organes, soit à l'état simple, et étant souvent dans

(1) On ne peut pas conclure inversement que là où il y a cerveau, il y a nécessairement intelligence.

cet état le réceptacle de la graisse, soit modifié pour donner naissance à plusieurs autres tissus.

En s'allongeant et se rétrécissant sur lui-même, les cellules s'effacent, la membrane s'épaissit, et devient une gaîne plus ou moins fibreuse de consistance variable, dont le calibre sera plus ou moins étroit, et pourra être rempli par des substances diverses. Si le calibre est étroit et capillaire, et rempli par de la substance nerveuse, ce sera une fibre nerveuse, dont plusieurs réunies constitueront un tissu nerveux.

Une autre gaîne, plus fibreuse encore, et dont le calibre, plus ou moins capillaire, sera rempli par du sang, sera une fibre charnue ou musculaire. Le sang est composé d'une partie liquide aqueuse, la lymphe, et d'une autre partie fibreuse et en globules, qu'on a justement appelée de la chair coulante. Ces globules reçoivent l'action de l'air dans les poumons, s'y vivifient et deviennent plus ou moins abondants, suivant le degré de vitalité. Ils jouissent de la propriété de se contracter sous l'influence de la pile électrique, comme sous celle des nerfs. On comprend, dès-lors, comment des fibres charnues remplies de sang, et réunies plusieurs ensemble, forment un vaisseau charnu et contractile; comment ensuite, plusieurs faisceaux réunis donnent naissance à un muscle, composé d'une multitude de fibres, ayant chacune leur filet nerveux capillaire. Et de la sorte, par l'action nerveuse et sanguine, le muscle est doué de contractilité. Si le tissu fibreux, au lieu d'être réuni en faisceaux, est étendu par la juxtaposition de ses fibres, qui contiennent moins de sang, mais souvent plus de nerfs, il deviendra des membranes comme la peau, etc. Si le tissu fibreux reçoit dans ses vacuoles une substance plus ou moins solide, il devient tissu osseux, cartilagineux et leurs analogues.

C'est ainsi que, par le principe hémato-nerveux, est produit le tissu cellulaire, et que de lui sont engendrés tous les autres tissus, dans le détail desquels nous ne pouvons entrer. Ces tissus, en s'unissant plusieurs les uns aux autres, forment des parenchymes et des membranes, qui, en se combinant encore, forment des organes. La réunion des organes forme des appareils, et enfin l'ensemble des appareils affectant une forme dé-

plus élevées, les muscles sont formés, engendrés et dirigés par les extrémités locomotrices, qui sont la conséquence des premières, et moins directement en rapport avec le monde extérieur. La fibre musculaire est formée, comme nous l'avons vu, par un tissu fibreux en gaine, modification du tissu cellulaire, et par le sang et les filets nerveux capillaires, dont la réaction mutuelle produit la contractilité. Les muscles doivent donc être considérés comme des prolongations du système hémato-nerveux, modifié pour exécuter des mouvements par sa force contractile. Les muscles se divisent en muscles du tronc et en muscles des appendices ou membres. Ceux du tronc servent à en mouvoir les diverses parties les unes sur les autres, à les fléchir et à les étendre, et ils peuvent par conséquent se subdiviser en muscles fléchisseurs et en muscles extenseurs. Ceux des appendices ou membres sont destinés à exécuter des mouvements de translation d'un lieu à un autre; puis, dans les appendices de la tête, des mouvements de mastication et de phonation, d'où résultent les sons et la parole dans l'homme.

Comme les mouvements de translation sont plus compliqués, les muscles des membres aussi le sont davantage; on peut cependant les subdiviser en muscles fléchisseurs, qui fléchissent sur elles-mêmes les diverses parties du membre; muscles extenseurs, qui étendent ces mêmes parties; muscles adducteurs, qui ramènent le membre en dedans; muscles abducteurs, qui le reportent en dehors. Ces muscles prennent différents noms suivant la manière dont ils exécutent ces divers mouvements; ainsi les muscles rotateurs qui font rouler certains os dans la flexion, les muscles supinateurs qui les renversent dans l'extension, etc.; ils prennent encore des noms divers suivant leurs points d'insertion aux os, suivant leur forme, leur position, etc. Mais une chose importante à noter, c'est que, de même que la peau et ses modifications, dans les organes des sens, ne sont qu'un seul et même système continu dans toute son étendue, qui délimite la forme de l'animal et le met en rapport direct avec le monde extérieur, de même aussi tous les muscles ne forment qu'un seul et même système, continu dans toute son étendue, et qui est par ses fonctions le complément de la peau et des orga-

nes des sens, puisqu'il sert à l'animal à rechercher ou à fuir les circonstances favorables ou nuisibles que la peau et ses organes divers lui ont fait apercevoir.

Les os et les cartilages sont une dépendance des muscles ; le système musculaire fournit les forces ou cordes, et le système osseux les leviers sur lesquels est basée toute la mécanique animale. Quoiqu'au dernier degré de vitalité, puisqu'ils sont presque autant minéraux qu'animaux, les os doivent être rangés dans cette première classe, parce qu'ils sont sous la dépendance du système hémato-nerveux supérieur, qui les forme, les nourrit et les régit. On peut considérer les os comme étant, dans leur partie fibreuse, une prolongation des gaînes fibreuses du tissu musculaire ; seulement, au lieu de recevoir dans leurs cellules du sang contractile, ils reçoivent en dépôt des substances mortes, minérales ; ce sont des carbonates ou des phosphates de chaux, qui les rendent solides. Aussi est-il remarquable que tandis que les muscles et la peau reçoivent des nerfs et des vaisseaux extrêmement nombreux et considérables, les os ne reçoivent que de très-rares filets vasculaires et nerveux, qui sont presque capillaires et ne servent évidemment qu'à les nourrir. En outre, les os ne produisent rien qui puisse servir à l'organisme, ils sont inutiles et à la sensibilité et à la vie organique, ils ne sont absolument que des leviers en partie vivants, en partie morts, ils sont complétement passifs. On peut donc les considérer comme étant dans l'organisme la représentation du règne minéral. Quant à leur disposition et à leurs formes, nous n'avons pas à nous en occuper en ce moment ; seulement nous devons remarquer que, comme les muscles et la peau, ils forment un système continu dans toutes ses parties.

IIᵉ *classe*. — *Hémato-nerveuse-mixte*. Les organes de la seconde classe sont toujours formés et régis par les extrémités du système hémato-nerveux, mais plus spécialement sous l'influence de la partie mixte et ganglionnaire du système nerveux qui est appelée grand sympathique, et se trouve unie au système nerveux supérieur et renforcée par lui. Ces organes sont constitués par les modifications de la peau interne, rentrée, et faisant continuation avec la peau externe et périphérique. La peau interne est composée des mêmes parties que la

peau externe; seulement, au lieu de phanères qui perfectionnent la peau externe, elle est perfectionnée par les cryptes ou glandes, qui produisent divers liquides propres à la nettoyer ou à contribuer à l'accomplissement de ses fonctions; elle manque aussi en grande partie d'épiderme, ou bien n'en a qu'un très-mince qui prend le nom d'épithélium; enfin le tissu de la peau interne est beaucoup plus lâche et moins serré. La raison de ces différences est nécessitée par les fonctions des deux peaux; l'externe est destinée à protéger l'animal et à le mettre en rapport avec le monde extérieur par la sensibilité, par conséquent plus spécialement par les nerfs; l'interne, au contraire, met l'animal en rapport avec le monde extérieur, plus spécialement par les vaisseaux, qui ne sentent plus le monde extérieur, mais qui l'absorbent et l'introduisent dans l'organisme pour le transformer et se l'assimiler, et l'employer ensuite à réargir sur lui-même sous les ordres du principe hémato-nerveux. Telle est, dans sa généralité, cette peau interne dont les modifications vont former tous les organes qui nous restent à étudier, et dont les principaux portent le nom de viscères.

Les premiers, après le système nerveux ganglionnaire ou mixte, sont les poumons, analogues du cerveau. Ils sont formés par les ramifications des bronches, continuation de la peau, qui mettent cet organe, par la trachée artère, en rapport direct avec le monde extérieur, dont il emploie l'air à vivifier le sang et à donner, de concert avec le cerveau, une enveloppe sensible à la parole par les sons. Et c'est par là que les intelligences sont plus particulièrement mises en communication au moyen des deux organes principaux, dominateurs de tous les autres, et les premiers, chacun dans son ordre, le cerveau pour la sensibilité, et le poumon pour l'hématose. Les artères et les veines du poumon, que l'on peut considérer, les unes comme y prenant naissance, les autres comme s'y terminant, sont une continuation modifiée du tissu de la peau, qui prend la forme de tubes dont le calibre s'élargit à mesure qu'ils marchent vers leur sortie de l'organe. Enfin le poumon reçoit des nerfs du système nerveux périphérique et du système nerveux mixte ou ganglionnaire.

Les vaisseaux de la peau interne, formés dans les poumons, se prolongent dans le cœur en s'y élargissant. Cet organe est en outre doublé par un tissu musculaire spécial et doué d'une contractilité qui lui est propre, et continuellement en activité pour donner au sang l'impulsion qui le répand dans toutes les parties de l'organisme. Il reçoit en outre du système nerveux périphérique et ganglionnaire.

Les vaisseaux qui sortent du cœur ou qui y rentrent forment le corps du tronc artériel et veineux, et prennent naissance par deux extrémités, dont l'une vient de la peau externe et se termine dans les poumons, et l'autre, de la peau interne des poumons et se termine à la peau; ils forment ensuite divers circuits et des réseaux nombreux dans tout l'organisme, de manière à ce que les artères finissent là où commencent les veines; et, comme nous l'avons vu, tous les organes sont plus ou moins formés de ces vaisseaux, toujours accompagnés par des nerfs qui en pénètrent plus ou moins le tissu. Après les grands vaisseaux vient le système ganglionnaire lymphatique avec ses vaisseaux, qui sont une dépendance des premiers. Les organes de sécrétion viennent ensuite : ce sont les cryptes ou glandes, toutes formées par du tissu cellulaire, des vaisseaux et des nerfs. Les cryptes sont des dépendances de la peau interne qu'ils perfectionnent en facilitant ses fonctions. A la tête il faut placer les organes reproducteurs, ovaires dans les femelles, testicules dans les mâles, et leurs dépendances; ces organes ne sont point nécessaires à la vie de l'individu, mais ils sont sous la dépendance immédiate du principe hémato-nerveux, qui par eux produit une nouvelle organisation et un autre principe semblable à lui-même. Ces organes sont donc les organes vitaux de l'espèce; aussi la caractérisent-ils.

Les autres cryptes sont tous utiles à la vie de l'individu. Les uns, comme les glandes de l'oreille et de l'œil, servent à donner plus de souplesse et de netteté aux organes de l'audition et de la vision; les autres servent aux fonctions par lesquelles l'animal absorbe le monde extérieur : ce sont les glandes parotides et salivaires, etc.; plus loin dans le tube digestif, le foie et le pancréas; mais le foie avec la rate ont aussi une autre action sur la sanguification du liquide vital,

comme les glandes de la bouche en ont une analogue sur le sens du goût. Enfin, les dernières, les reins, ont une action sur le sang, d'où ils extraient un produit mort, sans utilité pour l'organisme, et qui doit être rejeté à l'extérieur, ce qui les a fait justement appeler organes dépurateurs.

Enfin, viennent les voies digestives, qui ne sont que la peau rentrée dans sa plus grande simplicité, commençant à la bouche et se terminant à l'anus, et destinées à mettre le monde extérieur en communication avec l'animal par les vaisseaux du système hémato-nerveux. Le tube digestif s'ouvre par la bouche, pourvue de dents pour broyer les aliments, de glandes salivaires dont le produit en commence ensuite la transformation animale; d'une langue, organe du goût, pour avertir de la convenance ou de la non-convenance des substances ainsi préparées. Toute cette partie de l'appareil est sous l'influence du système hémato-nerveux supérieur; au-delà il n'aura plus qu'une influence médiate. Le tube se rétrécit ensuite en un canal d'inglutition, appelé œsophage, lequel s'élargit pour former l'estomac, vaste sac qui, par un mouvement qui lui est propre, mais insensible ordinairement, et par des sucs particuliers qu'il produit (1), animalise de plus en plus les substances venues du dehors, et les transforme en une bouillie grisâtre appelée chyme. Le tube se rétrécit ensuite dans le duodénum, où la substance alimentaire, de plus en plus animalisée, est changée en un liquide laiteux appelé chyle, sous l'action dissolvante de la bile versée par le foie, et du suc pancréatique versé par le pancréas dans le duodénum. Le tube se rétrécit de nouveau dans les intestins grêles pour recevoir le chyle venu du dehors et animalisé par toutes les transformations précédentes; là le monde extérieur est mis en contact avec les papilles absorbantes, d'où naissent les vaisseaux chylifères; ceux-ci élèvent les éléments reçus du dehors dans les veines, par elles au cœur et aux poumons, où le chyle, mêlé au sang et modifié par lui, durant son trajet ascensionnel, subit une dernière modification au contact de l'air puisé au dehors, et devient propre à la nutrition profonde. A la suite de l'in-

(1) Sucs gastriques.

testin grêle, le tube se dilate de nouveau en gros intestin pour recevoir les résidus de la digestion et les rendre au monde extérieur.

Ainsi nous avons commencé par la peau extérieure sensible, qui saisit le monde extérieur par ses formes et ses propriétés physiques et chimiques au service de l'intelligence, et nous finissons par la peau interne digestive et absorbante qui saisit le monde extérieur par sa substance même pour la transporter dans l'organisme, et en faire les instruments à l'aide desquels l'intelligence saisira le monde extérieur. Ce sont comme les deux extrémités du système hémato-nerveux, dont la première, plus nerveuse, peut en être considérée comme les branches et les feuilles, et la seconde, plus vasculaire, comme les racines. Entre les deux se trouve le centre, constitué par le double tronc vasculaire et nerveux. En sorte que si un arbre est une vraie pile électrique, l'animal est aussi une pile vivante dont les deux pôles sont les vaisseaux sanguins et les nerfs.

Le système hémato-nerveux est donc le système principal et dominateur, tous les autres organes n'en sont que des produits, des dépendances, des perfectionnements et des serviteurs. Aussi, disparaissent-ils tous à mesure qu'on descend dans la série animale, de manière à ce qu'il n'y ait plus dans les derniers animaux que le système hémato-nerveux réduit à sa plus simple expression, et dont les deux parties sont tellement confondues qu'elles semblent n'en former qu'une, bien qu'elles y soient toutes les deux. A mesure que le système hémato-nerveux perd les organes dépendants, il se simplifie lui-même et perd d'abord ses parties supérieures centrales et périphériques jusqu'à être graduellement réduit à la seule partie radiculaire des nerfs ganglionnaires et des vaisseaux et ganglions lymphatiques. Dès-lors ses fonctions se réduisent proportionnellement et dans le même ordre; ses rapports avec le monde extérieur disparaissent et s'amoindrissent de même, au point que dans les derniers animaux ce n'est plus qu'un mouvement d'absorption et d'éjection, d'incrétion et d'excrétion, toutes choses qui n'ont besoin que du principe hémato-nerveux, lequel existe dès qu'il y a des nerfs et du sang en activité vitale.

Une première conséquence importante qui ressort de l'étude

que nous avons faite, et qui servira à l'éclaircir encore, c'est que le système nerveux et sanguin étant nécessaires l'un à l'autre, doivent évidemment commencer d'exister ensemble et simultanément. En second lieu, puisqu'ils produisent et forment tous les autres organes, ils doivent commencer les premiers. La vésicule qui formera l'œuf se développe dans l'ovaire de la femelle sous l'influence du principe hémato-nerveux de celle-ci; il s'y ramasse un vitellus ou jaune qui servira de premier élément aux élaborations du nouveau principe qui sera bientôt produit. Dans cette même vésicule se développe, toujours sous l'influence du principe hémato-nerveux femelle, un germe qui doit être du tissu cellulaire primitif. Par le concours des deux principes hémato-nerveux mâle et femelle, concours opéré par les organes reproducteurs, est produit un nouveau principe hémato-nerveux qui va agir sur le tissu cellulaire du germe, pour y développer ses organes à lui-même et en faire naître tous les autres organes plus ou moins nombreux suivant sa puissance originelle (1). Ce concours du mâle et de la femelle est nécessaire dans la plupart des animaux, sans toutefois que nous puissions assigner la part que chacun y prend. Une fois le principe vital procréé par la substance nerveuse et sanguine, contenue sans doute dans le germe de l'œuf et dans le sperme du mâle, l'œuf se détache de l'ovaire et commence son évolution vitale par l'absorption et l'élaboration du vitellus ou jaune, venu primitivement du monde extérieur. Alors le système hémato-nerveux commence à se développer et produit (2) ensuite tous les autres organes suivant leur degré de vitalité, et nous finissons en effet par les os, parties autant minérales qu'animales, et qui ne se solidifient que successivement et plus ou moins longtemps après la naissance.

Si nous étudions maintenant les résultats de l'action réciproque des deux systèmes nerveux et sanguin pour la sensibilité, nous nous convaincrons facilement que partout où il y a sang et nerf en activité et dès qu'ils existent, il y a sen-

(1) Cette conclusion sera importante à se rappeler lorsqu'il s'agira du moment de l'union de l'âme avec le corps, leçons 27e et 28e.

(2) Dans l'homme sous l'influence de l'âme, qui est, par conséquent, unie au fœtus dès le moment de la conception.

sibilité, quoiqu'elle ne soit pas toujours manifeste; il y a également mouvement

On peut comparer les mouvements, à la faveur desquels les humeurs arrivées dans les plus petits vaisseaux s'incorporent aux tissus des parties, à ceux de l'aiguille à heures d'une montre à seconde. Cette aiguille paraît immobile; et cependant elle mesure, en vingt-quatre heures, toute la circonférence du cadran que l'autre parcourt en une minute avec un mouvement très-apparent (1).

Il en est à peu près de même de la sensibilité latente de certains organes. Elle se manifeste dans leurs maladies, et s'annonce par de vives douleurs. Il suffit même de changer le stimulant auquel certains organes sont accoutumés pour déterminer ce phénomène. Ainsi l'estomac, sur les parois duquel les aliments ne produisent, dans l'état ordinaire, aucune impression perceptible, renvoie des sensations très-distinctes, et devient le siége de douleurs atroces lorsqu'on y a mêlé quelques grains d'une substance vénéneuse. De la même manière, nous ne nous apercevons des impressions qu'exercent sur les *parois de* la vessie ou du rectum, les urines ou les matières fécales accumulées, qu'au moment où elles sont devenues, par leur séjour, assez irritantes pour ébranler, à un certain degré, ces poches irritables et sensibles, et transformer leur sensibilité obscure en sensibilité bien apparente. Si donc, dans l'état sain, nous n'avons pas la conscience des impressions qu'exercent sur nos organes les sucs qui y abordent, c'est qu'accoutumés aux sensations qu'ils font naître presque sans interruption, nous n'en avons eu qu'une perception confuse, qui a fini par disparaître. Et ne peut-on pas, sous ce point de vue, comparer tous ces organes à ceux dans lesquels résident les sens de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, du goût et du toucher, qui ne peuvent plus être excités par des stimulants auxquels ils ont été longtemps soumis, et dont ils ont contracté l'habitude (2)? Ce n'est que dans certains cas que l'organe du goût savoure la salive; et la peau n'est plus sensible à l'air, quoique sur l'enfant naissant, ce

(1) Richerand, *Physiol. proleg.*, p. 40.
(2) Idem, *ibid.*

fluide soit un stimulant très-actif, comme le nouveau-né le témoigne par ses cris.

Foudés sur tous ces faits et sur bien d'autres, nous sommes conduits à admettre que dès le moment où le principe hémato-nerveux existe, il y a sensibilité perçue; mais qu'elle devient de plus en plus latente par l'habitude et à mesure que les organes en se développant accroissent aussi leur sensibilité, jusqu'au moment de la naissance. Alors la sensibilité obtuse s'efface de plus en plus devant la sensibilité de relation qui va se développer pour établir les rapports de l'individu avec le monde extérieur. Ces phénomènes de sensibilité latente nous font concevoir ce qui se passe dans l'état de syncope et d'asphyxie; la sensibilité obtuse seule envahit tout le système hémato-nerveux, et l'empêche de jouir de la sensibilité de relation; mais nul doute que si l'individu pouvait s'accoutumer graduellement à entrer en syncope et en asphyxie, comme l'enfant s'habitue graduellement à la sensibilité obtuse, il finirait par jouir dans cet état même de la sensibilité de relation (1).

Ces résultats généraux de l'action réciproque du système nerveux et sanguin nous amènent à en étudier les résultats spéciaux. D'abord cette même action du système hémato-nerveux produit un liquide particulier, appelé nerveux, qui entoure de toutes parts le cerveau et le cervelet; contenu entre la membrane arachnoïde et la pie-mère (2), il pénètre dans toutes les anfractuosités des circonvolutions du cerveau et du cervelet et dans les ventricules de l'un et de l'autre, se répand tout autour de la moelle épinière et dans son ventricule, et très-probablement qu'il enveloppe au moins les principaux troncs des nerfs, s'il ne les suit pas dans toutes leurs ramifications même capillaires, ce qui est douteux.

Outre ce liquide, l'action véritablement galvanique du système hémato-nerveux nous oblige à admettre un fluide plus subtil, qui a reçu le nom d'électro-nerveux et qui n'est à notre

(1) Ce fait important trouvera son application lorsqu'il sera question de l'union de l'âme au corps et de ses suites, leçons 27e et 28.

(2) Ce fait a été mis hors de doute par le docteur Foville, *Anatom. du système nerveux*, et j'ai pu m'en convaincre avec MM. de Blainville et Foville.

avis qu'un démembrement du fluide éthéré répandu dans tout l'univers, pénétrant tous les corps et agent principal de l'électricité, de la lumière, de la chaleur et du magnétisme; agent nécessaire de toutes les combinaisons chimiques: nul doute pour nous, qu'il n'agisse aussi dans toutes les compositions et décompositions, dans tous les mouvements et dans tous les phénomènes, par lesquels les organes vivent, se réparent, se développent et sentent. Mais dans l'organisme animal, ce fluide est bien autrement puissant que dans les corps bruts; il y est en effet élevé à la puissance vitale, qui dans l'homme s'accroît de toute l'action de l'intelligence au service de laquelle il est. Pour expliquer la sensibilité périphérique, on est presque forcé d'admettre une accumulation de ce fluide, analogue à celle qui se produit aux deux pôles d'une pile mis en contact, et qui, produite ici par les pôles nerveux et vasculaire de la pile animale, formerait une enveloppe fluide électro-nerveuse sur toute la surface cutanée externe, entre le derme et l'épiderme et probablement au-delà. Ce même fluide pénétrerait toute la substance nerveuse et formerait dans le cerveau, sous l'influence des fibres nerveuses et sanguines, qui sont comme deux autres poles, une autre accumulation plus ou moins lumineuse et active, et remplissant tous les ventricules, toutes les anfractuosités, tous les interstices moléculaires de l'encephale. Dès-lors, ne pourrait-on pas concevoir que c'est dans ce fluide lumineux et vivant, que viennent comme se peindre et se vivifier toutes les impressions, toutes les sensations, qui y sont perçues par l'âme? Dès-lors aussi ne devrait-on pas admettre que ce fluide est le principe hémato-nerveux lui-même, qui, transmis par l'acte de la conception, serait produit par les deux principes mâle et femelle, agissant ici à la manière de deux pôles opposés comme pour électriser, par influence, la petite pile animale formée par le germe de l'œuf? C'est ainsi qu'un aimant en forme un autre; qu'une pile ou une machine électrique communiquent leur vertu à d'autres corps.

En partant de ce principe, auquel les faits nous ont conduits, la synthèse de l'univers apparaît dans toute sa magnificence. Le fluide éthéré, que nous avons démontré, dans nos précédentes leçons, être tout à la fois lumière, électricité, cha-

leur et magnétisme, est véritablement la grande loi de l'univers. Nécessaire à tous les êtres, c'est par lui que commence la création : *Fiat lux, et facta est lux* : « Que la lumière soit, et la » lumière fut. » Le principe est posé, toutes les conséquences vont en découler comme d'elles-mêmes ; répandu dans tous les espaces, le fluide éthéré pénètre tous les corps ; il préside à la composition chimique de tous les minéraux, dont il est comme le principe vital ; sous son action s'organisent la terre et les astres, il leur donne l'impulsion et régit leurs mouvements dans l'espace ; il est le principe de la gravitation ; il maintient le mouvement de rénovation dans les fluides et les liquides qui enveloppent tous ces corps ou circulent dans leur sein. Elevé à la puissance de la vie végétative, le Créateur, en développant son action, va en faire le principe vital des végétaux ; il le dépose dans leur substance en les créant. Chaque végétal devient, comme chaque globe, comme la terre, une sorte de pile, mais déjà vivante. Le principe éthéré végétal compose et combine toutes les substances qui forment la plante ; il préside au développement du germe et de la graine, à la nourriture et au développement de l'arbre, en un mot, à tous les phénomènes vitaux qui s'accomplissent dans les plantes, dont il est le principe de vie. Par une nouvelle volonté du Créateur, le fluide éthéré est élevé à la puissance animale et devient le principe hémato-nerveux, le principe vital des anciens ; il développe le germe dans l'œuf, les organes dans le fœtus, préside à la nutrition, aux mouvements intérieurs et profonds, à ceux de translation et de relation ; il est l'agent physique de la sensibilité, sa lumière intérieure dans le cerveau, et enfin le lien d'union du corps et de l'âme dans l'homme, le conjoint (*conjunctum*) d'Aristote et de saint Thomas, mis au service de l'âme qui agrandit sa puissance et s'en sert pour dominer le monde et ce fluide lui-même. Ce fluide, dont nous comprenons mieux maintenant l'importance et la création, antérieure à tous les autres êtres, met en rapport tous les êtres divers du monde ; c'est lui qui transmue les substances minérales en substances végétales, celles-ci et les premières en substances animales, qu'il élabore de nouveau pour les élever dans l'homme au service de l'âme, à laquelle tout vient ainsi aboutir comme au

terme final de la création tout entière, dont le fluide créé le premier jour est comme l'âme et la vie.

LEÇON X.

PHYSIOLOGIE PSYCHOLOGIQUE, MAGNÉTISME HUMAIN.

Nous avons donc reconnu que le principe hémato-nerveux n'est que le fluide éthéré, élevé à sa plus haute puissance. Or, c'est ce principe qui a reçu, dans ces derniers temps, le nom de magnétisme humain, duquel on a tant usé et abusé, qu'on a nié et défendu avec une égale exaltation passionnée. Il en est résulté qu'on a exagéré dans les deux sens, les uns, en niant des faits évidents, et que la physiologie, telle que nous la proposons dans la philosophie basée sur le principe chrétien, devait les conduire à admettre et à expliquer; les autres, en mettant des faits délicats au service du charlatanisme et souvent des passions mauvaises. Ici, pas plus qu'ailleurs, l'autorité des noms, quelque respectables qu'ils soient, ne doit servir de guide à notre jugement; les principes admis et les faits avérés doivent être pesés consciencieusement pour en accepter les conséquences sans aucun détour.

Et d'abord, c'est un fait acquis à la science, et désormais incontestable, que l'électricité joue un rôle indispensable dans toutes les opérations chimiques, et c'est pour cela que l'on doit remplacer les affinités de l'ancienne chimie, par les actions électriques; elles agissent, en effet, dans toutes les combinaisons des éléments divers et dans toutes leurs décompositions. Le contact de toutes les substances hétérogènes dégage de l'électricité, et le changement de température d'un corps suffit pour l'électriser. Les expériences galvaniques, thermo-électriques, mettent cette thèse générale hors de tout doute.

L'action de l'électricité, dans la germination des plantes et

dans tous les phénomènes de la végétation, n'est pas moins bien prouvée, puisqu'on a pu recueillir et manifester cette électricité par des instruments sensibles. Mais, de plus, la physiologie végétale n'est en définitive que la série des phénomènes chimiques, par lesquels les substances diverses se combinent, se composent et se décomposent dans les tissus végétaux; il y a donc nécessairement action électrique. La théorie chimique et les faits rendent cette vérité incontestable.

La physiologie animale n'est aussi, en grande partie, qu'une succession d'opérations chimiques, par lesquelles les substances de nature extrêmement diverses sont mises en contact, se combinent et se composent, se désagrégent et se décomposent, dans l'organisme animal. Il y a surtout dans la respiration développement et absorption d'électricité, puisque l'air est saturé de fluide électrique, répandu dans tous les espaces et entourant les molécules les plus ténues de tous les corps solides, liquides et fluides. La nutrition doit en introduire aussi dans l'organisme, aussi bien que l'absorption cutanée. Une foule d'expériences irrécusables, exécutées par des observateurs habiles, ont prouvé que l'action galvanique fait contracter les muscles d'un animal vivant et d'un animal quelque temps après sa mort; sous l'influence électrique, la partie globuleuse du sang se contracte également, aussi bien que sous l'influence des nerfs. Un animal, étant ouvert après la digestion commencée, si l'on coupe le nerf pneumo-gastrique qui envoie des ramifications à l'estomac, la digestion est interrompue; que l'on rapproche les deux extrémités de la section du nerf, elle continue de nouveau; qu'au lieu de rapprocher ces deux extrémités, on les mette en communication par l'intermédiaire d'un fil métallique, la digestion se continue encore; enfin, qu'on agisse par le moyen de la pile galvanique sur l'extrémité du nerf qui se rend à l'estomac, la digestion se continue toujours. De pareils faits ne peuvent laisser de doute sur l'analogie de la vie et de l'électricité (1).

Dans une foule de maladies, on peut remarquer aussi l'in-

(1) Voir l'ouvrage intitulé : *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens*, par l'abbé J.-B. Loubert, auquel nous empruntons plusieurs vues dans cette leçon.

fluence électrique, c'est ainsi que des tumeurs enflammées ont fourni de l'électricité appréciable à l'électromètre.

Les poissons électriques, tels que la torpille, le gymnot, l'anguille de Surinam, etc., dégagent de l'électricité et s'en servent ou pour saisir leur proie, ou pour se défendre contre l'ennemi ; ils engourdissent la main qui va pour les saisir, et on a pu, sur ces poissons, charger des bouteilles de Leyde, qui ont donné des commotions violentes et produit des étincelles, absolument comme on le fait avec une machine électrique.

L'homme, dans son être physique, dans toutes les fonctions de sa vie organique, est soumis aux mêmes influences électriques que les animaux. Chez lui, comme chez ces derniers, la digestion, la respiration, l'absorption cutanée, la calorification, la nutrition profonde ou l'assimilation, sont des opérations chimiques, soumises à l'action électrique, comme dans le règne végétal, et comme toutes les compositions et décompositions du règne minéral.

Le système hémato-nerveux, qui compose le cerveau de l'homme et celui des animaux, doit donc être considéré, d'après tous les faits précédents, comme une sorte de condensateur électrique. L'observation prouve en outre que, dans les nerfs, la substance nerveuse blanche est un excellent conducteur de l'électricité, tandis que le névrilème, leur enveloppe, est un isolant, et ne conduit pas les fluides électriques. Ces rapports frappants entre les nerfs et les conducteurs que nous employons dans nos expériences électriques, entre les névrilèmes et les corps isolants, ne peuvent être l'effet d'une cause sans nom.

La ligature ou la section des cordons nerveux prouve la subtilité du fluide vital, et son analogie avec l'électricité est démontrée par des faits trop nombreux pour qu'il puisse être désormais permis de la nier.

Puisque c'est par le fluide éthéré que tous les corps de la nature, que tous les atomes de matière réagissent les uns sur les autres, il faut bien admettre aussi que les corps extérieurs transmettent leur action aux nerfs sensibles par le même principe subtil, qu'ils modifient suivant leur nature : la modification se propage jusqu'au cerveau qui est le foyer et le conden-

sateur vivant de l'électricité animale, dominé, régi et modifié par l'âme, dans l'homme, sans que nous puissions en saisir ni en connaître le mode; car la distance entre l'âme spirituelle, et ce fluide MATÉRIEL, si subtil qu'il soit, est immense.

Mais, il n'en est pas moins vrai que l'électricité joue un grand rôle dans l'organisme humain. Les effets du galvanisme, des machines électriques, sur les animaux et sur l'homme; l'électricité atmosphérique, qui, pendant les temps orageux, agit si fortement sur les végétaux, sur les animaux, sur les hommes, suivant les variétés de constitution organique, en sont des preuves certaines.

En nous élevant plus haut, nous rencontrerons des phénomènes analogues, dans les répulsions et les sympathies qui existent aussi bien entre les végétaux et les animaux, qu'entre les individus de l'espèce humaine. Certaines plantes ne peuvent vivre à côté de certaines autres, tandis qu'elles semblent rechercher leurs analogues; on attribue ce phénomène aux sucs sécrétés par les uns ou par les autres, mais, ces sucs ne sont-ils pas imprégnés de fluides diversement modifiés qui seraient la cause de ces répulsions ou de ces rapprochements?

Un cheval aperçoit ou sent pour la première fois un animal carnassier, son ennemi; il est saisi d'effroi et pousse un cri de terreur inconnu jusqu'alors. Transporté dans les déserts de l'Afrique, qu'il vienne à flairer les vestiges d'un lion, qu'il n'a jamais vu, il frémit, recule et renifle, et fait entendre le même cri perçant, expression de l'épouvante qui l'a pénétré tout entier.

Le crapaud et la grenouille sont attirés malgré leurs efforts vers la couleuvre ou le serpent, dont le regard les fascine, et, décrivant autour de la gueule de leur ennemi, des courbes de plus en plus étroites, ils finissent par se précipiter dans le gosier qui les engloutit. Le lion, ce puissant animal, est attiré de la même façon par les serpents boas; et des voyageurs racontent qu'ils se sont sentis entraînés malgré eux vers ces énormes serpents, par un courant auquel ils ne parvenaient à échapper qu'en le brisant par le tournoiement rapide de leur bâton. Si ces faits sont vrais, comment les expliquer autrement que par le fluide universel, agissant dans tous les êtres de la

nature (1)? N'est-ce pas encore à lui qu'il faut attribuer la fascination que les oiseaux rapaces exercent sur leur proie? Un épervier plane dans les airs sur les petits oiseaux, dont les cris perçants témoignent de leur impuissance à échapper à cette fascination, et bientôt le ravisseur s'abat comme un trait sur sa proie. A quelle autre cause peut-on attribuer les répulsions que certains hommes éprouvent pour d'autres, sans avoir à s'en plaindre, sans leur en vouloir, mais dont la seule présence, le trop grand rapprochement, la vue, les agite et les émeut sans qu'ils puissent en deviner la cause? Ils sont comme électrisés par ces individus ordinairement d'une constitution plus énergique et très-différente de la leur. D'autres individus, au contraire, se recherchent mutuellement, et cela même peut devenir une passion violente, par la différence des sexes et par l'âge, à cause de la sympathie qui s'établit entre les chairs, par la fréquentation et l'espèce de contact trop prolongé établi par l'atmosphère ambiant seul.

C'est même là un des grands dangers pour les jeunes personnes et les jeunes gens réunis dans les assemblées, surtout nocturnes, du monde; ces grandes réunions illuminées, parfumées, échauffées, mettent en mouvement les fluides animaux. Nous savons, en effet, que les bougies, les lampes, toutes les lumières artificielles sont des excitateurs du fluide éthéré, comme le soleil et tous les corps lumineux; or, plus ces luminaires sont nombreux dans un petit espace, plus les vibrations de l'éther y sont activées, l'air échauffé, dilaté, participe lui-même à l'énergique activité de ces mouvements; la chaleur dégagée, soit par les calorifères artificiels, soit par le mouvement vital de tous les corps humains réunis dans un si petit espace, contribue singulièrement à la dilatation de l'air et à l'augmentation des vibrations éthérées. Les parfums divers, émanés des substances odoriférantes dont on se sert en pareille circonstance, joints aux perspirations odorantes des corps, agissent, à leur tour, avec les boissons de toutes sortes, pour aiguiser l'odorat et le goût; par toutes ces causes, un mouvement vital plus actif est déterminé dans les organismes indivi-

(1) Fluide universel, spécialisé aussi en chacun d'eux, par chacun d'eux, et conservant encore des rapports avec la source à laquelle il a été puisé.

duels; une plus grande abondance de fluide électrique, vital, s'en dégage, il s'en forme autour de chacun comme une atmosphère, qui rayonne dans tous lés sens, suivant les lois physiques; ces rayonnements s'entre-croisent, et, fortifiés par la lumière, par les chants, la musique, qui viennent encore accroître les vibrations, par la chaleur artificielle et naturelle, par les parfums, par les respirations, les perspirations, par les liqueurs, ils agissent sur l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, sur toute la surface cutanée, dont tous les pores sont dilatés, dont les houpes nerveuses et vasculaires sont dans une érection presque continuelle; dans cette espèce d'ivresse magnétique, qui saisit tout l'organisme par ses sens extérieurs et intérieurs, les imaginations s'exaltent, les sympathies se démêlent, se heurtent et se rencontrent dans les courants d'électricité vivante, les cœurs se prennent (1). Les jeunes personnes surtout, comme plus nerveuses et plus absorbantes de l'électricité, par leur constitution, courent les plus grands dangers pour le calme de l'esprit et la tranquillité du cœur. Il n'est pas rare alors, qu'assises auprès d'une mère imprudente et inexpérimentée, qui a cru que sa présence serait une sauvegarde, elles tombent tout-à-coup dans une tristesse profonde, ou un silence morne de tous les sens extérieurs, pendant qu'une agitation pénible, inconnue, dont elles ne se rendent pas compte, préoccupe toute leur âme. Une image importune s'est mêlée à leur fluide vital, elles la contemplent et la savourent malgré elles, pendant que leur propre fluide est allé former dans un autre une image correspondante; et ainsi les cœurs s'inclinent et il ne faut plus qu'une étincelle de l'œil pour communiquer les pensées intimes, avec une énergie bien plus puissante que la parole. La mère imprudente n'a rien vu, rien senti, elle croit toujours sa pauvre victime auprès d'elle, mais elle n'a plus qu'un cadavre, l'âme est ailleurs. Et pour peu que des imprudences soient commises, on soupçonne assez les malheurs que fera naître l'image qu'emporte avec elle la victime, et dont elle ne se débarrassera pas d'ici longtemps. Heureuse, si elle trouve dans cet état compassion et bienveillance dans les conseils !

(1) Il y a là, en effet, un flux et un reflux continuel de l'agent électro-vital C'est véritablement le moment du triomphe des *attractions passionnelles*.

Or, nous le demandons, comment expliquer tous ces faits, qui embrassent tous les êtres, sinon par cet agent universel que l'expérience retrouve partout? La négation n'y fera rien, et la passion aurait autant de raison à nier la lumière.

Ce fluide universel reconnu, il serait facile d'en suivre les modifications dans chaque règne, dans chaque molécule; de voir comment il se spécialise dans l'homme et dans chaque organe; comment il est le lien des différents organes entre eux; de ceux-ci avec le cerveau; lien dont l'âme se sert pour agir sur les organes ou suspendre leur action; comment il préside à la vie organique, et sert à la vie intellectuelle et volontaire, et nous aurions ainsi la clef de la gravitation universelle, sidérale, moléculaire, minérale, végétale, animale, humaine, spirituelle, d'homme à homme, c'est-à-dire de deux esprits mis en rapport par des organes. Nous savons, en effet, que l'homme, comme tous les êtres, possède de l'électricité; nous savons aussi que l'électricité, le magnétisme minéral, le magnétisme ou l'électricité animale des poissons électriques, des serpents, des oiseaux rapaces, des animaux carnivores, sur leur proie, des hommes dans les répulsions et les sympathies, sous l'influence des grandes assemblées mondaines surtout, agissent à distance, en raison de la sphère d'activité que ces fluides divers possèdent, et que les animaux paraissent étendre à volonté.

Le fluide hémato-nerveux humain fera-t-il exception? sera-t-il limité à l'intérieur de l'organisme? Les lois de l'électricité, la nature des fonctions de la peau, à laquelle viennent aboutir les nerfs sensibles et les vaisseaux, les deux pôles de la pile hémato-nerveuse, nous obligent d'accepter *à priori* la sphère électrique humaine. L'électricité humaine est, sans aucun doute, soumise aux lois générales; mais sa puissance est augmentée par le principe spirituel qui fait de l'homme un règne à part et le resumé de tous les autres.

A priori donc, l'homme peut étendre la sphère de son principe hémato-nerveux, électro-nerveux, magnétique, etc., comme on voudra l'appeler. La même conséquence est démontrée *à posteriori*, par des faits nombreux et suffisamment avérés. Il ne s'agit pas ici de consulter le sentiment des hommes

qui nient de bonne foi l'action magnétique, parce qu'ils n'ont pu ni voir, ni obtenir des résultats suffisamment positifs pour asseoir leur conviction. Il ne s'agit pas davantage d'accepter toutes les tromperies du charlatanisme, qui ont plus nui à la vérité des faits que les négations mal informées. Mais des témoins suffisamment nombreux, dont la conscience et la véracité, comme la perspicacité, ne peuvent être révoquées en doute, attestent avoir vu et produit des résultats qu'on ne peut expliquer que par la cause universelle du fluide magnétique. C'est ainsi qu'un grand nombre de médecins, de la plus haute probité, de l'imagination la plus calme, ont vu et produit des faits magnétiques; des ecclésiastiques assez nombreux, d'une science étendue, habitués par des études sérieuses à discuter les faits, à exiger toutes les circonstances nécessaires à la certitude, affirment eux-mêmes avoir vu ou produit des faits magnétiques indubitables. Plusieurs ecclésiastiques réunis ont vu plusieurs fois une femme magnétisée par son mari, endormie du sommeil magnétique; et ils ont constaté avec toute l'attention possible, que le mari, monté sur une chaise et étendant la main sur la tête de sa femme, la tenait suspendue entre le sol et sa main à une assez grande hauteur, sans qu'elle touchât ni la main ni le sol et qu'il y eût aucun support sous ses pieds. La fatigue seule, par laquelle le mari sentait ses doigts et sa main comme coupés par des ficelles nombreuses, l'obligeait à suspendre son action. Il est avéré et démontré par un trop grand nombre de faits, pour qu'on puisse le nier, qu'un magnétiseur, homme ou femme, peut endormir un magnétisé, le faire parler sur des choses dont il ne parlerait pas durant la veille. Les sujets magnétisés et somnambules, comme on les appelle, produisent des phénomènes tout-à-fait analogues à ceux de nos machines électriques. C'est ainsi que la boussole est déviée par le courant magnétique humain, comme par les courants artificiels de nos instruments. Les isolants et les conducteurs électriques agissent, avec quelques modifications près, de la même manière sur le magnétisme humain que sur l'électricité de nos machines.

Il serait inutile d'entrer ici dans tous les détails des faits nombreux de perspicacité magnétique, de claire vue, de vue

à distance, de seconde vue, etc. Toutes les négations ne peuvent infirmer un seul fait positif, attesté par des témoins revêtus des conditions requises à la certitude.

Mais, comment expliquer ces faits? D'abord, la transmission du fluide électro-nerveux volontaire est soumise en partie aux mêmes lois que celle de l'électricité ordinaire. Tout le monde sait, en effet, que celle-ci se transmet plus facilement par les pointes et les extrémités des corps. Or, dès que nous savons que le cerveau par sa structure même est un condensateur électrique à la disposition de l'âme; que la surface cutanée est la terminaison des pôles nerveux et vasculaire de la pile vivante; que les houpes nerveuses ou pointes polaires de la pulpe digitale sont plus énergiques que toutes les autres parties de la surface cutanée; que les yeux sont tout spécialement organisés pour recevoir l'action de l'éther; que la respiration absorbe et dégage de l'électricité, les faits, les lois physiques, l'analogie nous conduisent à admettre que le fluide hémato-nerveux doit être plus facilement transmis par ces organes que par tout autre moyen. Il n'y a donc rien que de très-physiologique dans les opérations employées par les magnétiseurs.

Nous savons, en outre, que l'électricité sidérale se transmet à des distances incommensurables; que l'électricité moléculaire et minérale se transmet aussi à distance; qu'il en est de même de l'électricité de nos machines; que le fluide vital des végétaux et des animaux agit également à des distances plus ou moins considérables; que le fluide hémato-nerveux humain agit également à distance, sans la participation de la volonté, dans les grandes réunions et entre les personnes en présence. Il n'y a donc rien d'étonnant, rien que de très-conforme aux faits et aux lois physiques dans l'émission volontaire à distance du fluide magnétique humain, quand les deux sujets, l'actif et le passif, se trouvent dans un même appartement. Mais, en sachant que le fluide éthéré remplit tous les espaces, qu'il pénètre tous les corps, même les plus denses, et qu'il agit dans les espaces à des distances incommensurables, l'analogie et les lois physiques nous conduisent encore à admettre la transmission du fluide vital du magnétiseur au magnétisé, non-seule-

ment d'un appartement à un autre, mais même à des distances très-éloignées.

Les lois vitales, bien au-dessus des lois physiques, surtout quand elles sont fortifiées par l'action de la volonté, ne doivent laisser aucun doute à la possibilité de cette transmission à distance, prouvée par des faits, bien que nous ne puissions en donner la théorie positive.

Dès-lors on comprend aussi comment le fluide magnétique du magnétiseur, reçu par celui du magnétisé, peut d'abord lui faire éprouver les odeurs et les saveurs que le magnétiseur, par sa volonté, imprime à son fluide; il en a reproduit en lui même le souvenir et la sensation, au moyen de son propre fluide : ce n'est là qu'un fait de mémoire et d'imagination, qui ne laisse pas que de modifier le fluide reçu par le magnétisé, qui y perçoit ce qu'a voulu l'opérateur. C'est de la même façon que le magnétisé peut lire les pensées du magnétiseur et de toutes les personnes mises en rapport avec lui; qu'il peut même, par le fluide reçu et nécessairement modifié suivant l'état sain ou malade, apercevoir l'état des organes qui ont émis le fluide. Toujours par le même moyen, et fondé sur cette loi que toutes les parties de la création ont un rapport avec notre être, le magnétisé peut découvrir les remèdes convenables aux organes malades. Tous les corps étant plongés dans le fluide éthéré et le modifiant d'une certaine façon, on conçoit encore que des somnambules reçoivent ce fluide par certains organes plus impressionnables chez eux, et qu'ils y perçoivent les formes et les propriétés des corps divers. C'est ce qui expliquerait la lecture par l'occiput, par l'épigastre, etc., etc., si toutefois ces faits sont hors de tout doute. Mais il n'y aurait pas pour cela transposition des sens, ni encore moins la preuve de leur inutilité, car l'état magnétique n'est pas l'état ordinaire; et si le fluide magnétique, qui, dans l'état habituel, agit diversement sur nos divers organes, n'agit pourtant que de la même façon dans son condensateur, le cerveau, on conçoit très-bien qu'absorbé par une partie quelconque de l'organisme, il soit transmis au cerveau, où il agit toujours de la même manière. Sans doute il y a dans tous ces faits quelque chose de profond qui nous échappe; mais cela prouve simplement que nous som-

mes en ce point dans une ignorance comparable à celle des anciens par rapport aux nombreuses découvertes scientifiques des temps modernes. Et puisque les faits, les lois physiques bien connues et l'analogie nous font entrevoir l'explication naturelle et logique de ces faits, quelque extraordinaires qu'ils nous paraissent, quelles raisons aurions-nous de les rejeter ou de les attribuer à des causes qui ne peuvent, quoi qu'on en ait dit, exercer une telle puissance sur l'homme et l'univers entier?

Quant aux faits de prévision de l'avenir, de vue lointaine, de pénétration des secrets, etc., etc., il nous semble, sauf plus ample information, que l'imagination trompeuse, le charlatanisme et l'exaltation peuvent y réclamer la meilleure part. Nous accorderons cependant que des faits donnés étant connus, certains somnambules puissent prévoir les suites, avec plus de netteté peut-être que ne le font les esprits supérieurs par l'enchaînement logique des causes. Mais, nous le répétons, il faut ici se mettre en garde contre l'exagération, l'exaltation de l'imagination et le charlatanisme, sans toutefois s'obstiner à nier ce qui pourrait devenir évident. La sagesse commande de suspendre son jugement et d'attendre (1).

Enfin, les phénomènes cataleptiques, particuliers à certaines maladies, et désormais hors de tout doute, sont pour la plupart aussi surprenants que les faits magnétiques ; et nous ne voyons pas de raisons pour les attribuer à une autre cause qu'à celle du fluide vital modifié par l'état morbide des organes.

De tous ces faits, comme de leur analogie avec les lois physiques, nous croyons pouvoir conclure que la puissance magnétique est une faculté naturelle, soumise aux lois physiques, aux lois physiologiques et à la moralité humaine, comme toutes les autres facultés de l'homme, par conséquent, pouvant éprouver des modifications et des variations innombrables, suivant l'état des individus, les circonstances et les milieux.

Si, maintenant, nous considérons le magnétisme dans ses rapports avec la théologie, nous distinguerons soigneusement deux choses : l'autorité de l'Eglise et les opinions des théo-

(1) Saint Grégoire, saint Thomas, etc., disent expressément que l'âme, par sa nature spirituelle, peut prévoir certaines choses futures, surtout au moment de la mort. Voy. *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, etc.*

logiens individuels. Les théologiens sont des hommes qui peuvent se tromper comme tous les autres : il s'en est rencontré qui ont jugé le magnétisme comme une opération superstitieuse, diabolique et immorale, qui, sur le dire de certains magnétiseurs, y ont vu une attaque dirigée contre la mission surnaturelle des prophètes, contre la vie spirituelle de l'extase, contre la divinité des miracles de Jésus-Christ.

Avant toute réponse à ces diverses questions, il faut qu'on sache bien que l'Église n'est nullement responsable des erreurs que peuvent commettre certains théologiens. Elle n'est responsable que de l'enseignement qu'elle proclame avec autorité; les opinions des particuliers qui lui appartiennent sont à eux, et il serait injuste de les lui imputer. D'un autre côté, les théologiens doivent être d'autant plus réservés à se prononcer sur de telles questions, qu'ils n'ignorent pas que les ennemis de l'Église la rendent, à tort, solidaire de leurs opinions particulières. Il y a donc pour eux une obligation de respect et de modération, de laquelle il serait très-dangereux de se départir; loin de servir la religion en suivant un zèle qui ne serait pas toujours selon la règle, ils fourniraient des armes à ses ennemis nombreux. S'ils crient sans raison à la superstition et à la sorcellerie, on leur renverra les bûchers et l'éteignoir, et tant d'autres fantasmagories au service de toute passion froissée. Mais ils ne seront pas le point de mire, la balle ira frapper plus loin, et ils seront la cause imprudente de tous les ravages que ces hostilités feront dans les âmes faibles. Qu'ils se souviennent donc que l'Église ne leur a point confié son autorité pour décider dogmatiquement; et que, si la discussion est permise, elle doit demeurer dans les justes bornes de la prudence, de la modération et de l'étude approfondie, sans passion. Or, à ces conditions, nous avons la confiance que les théologiens qui voudront peser les faits et les lois physiques et physiologiques que nous avons invoqués dans notre thèse, ne se hâteront pas de traiter de superstitieux et de diabolique ce qui peut, en définitive, s'expliquer par les analogies des lois et des faits naturels connus. Quand même ils ne se rendraient pas compte de tout, ils se rappelleront que la toute-puissance créatrice n'était nullement obligée à

révéler tous ses secrets à l'intelligence humaine. En partant de ces principes, il leur sera facile de conclure que les faits magnétiques étant de l'ordre naturel, ne sont pas plus immoraux en eux-mêmes que tous les phénomènes de ce monde créé par un Dieu qui ne fait rien que de bien. Maintenant, quant à l'usage, il y a des abus dangereux; mais, n'abuse-t-on pas de tous les organes? n'abuse-t-on pas de la pensée, de la parole? en un mot, de quoi n'abuse-t-on pas? Nous avouerons même que le démon peut en tirer parti, en certains cas, comme il tire parti de tous les phénomènes naturels. Mais, il n'en est ni la cause, ni l'agent, et son action ne peut y être toujours mêlée. Nous le répétons, ce sont des phénomènes naturels qui ne peuvent être mauvais en eux-mêmes. Que le magnétisme entraîne après lui de plus graves dangers pour la morale humaine que la plupart des autres rapports naturels, c'est une conséquence facile à déduire de la faiblesse de notre pauvre nature, de la délicatesse des phénomènes et des opérations magnétiques, de la nature de ce fluide intime et de son action, même involontaire, dans les grandes réunions mondaines (1). Tous ces motifs font aux magnétiseurs une haute obligation de prudence et aux directeurs des âmes une plus haute encore; car, si, d'un côté, ils doivent demeurer sur la réserve, de l'autre ils sont obligés à prémunir par de sages avis les personnes qui voudraient user du magnétisme comme moyen curatif.

Des magnétiseurs ont prétendu expliquer la mission des prophètes et des extases par leur art; et là-dessus des théologiens se sont effrayés, peut-être un peu trop tôt. En effet, quoiqu'il soit de toute impossibilité d'expliquer la mission des prophètes et leurs prédictions par le magnétisme naturel, il faut bien avouer et convenir de bonne foi que les prophètes, étant des hommes, étaient soumis aux lois physiologiques, comme tous

(1) Si, *dans ces grandes réunions mondaines*, l'irradiation magnétique est *involontaire*, indélibérée, l'état moral *habituel* et surtout *actuel*, qui modifie cette irradiation, est éminemment volontaire. Il faut donc, pour comparer ce mode d'action magnétique à la magnétisation proprement dite, tenir compte de l'*actif* et du *passif*, des dispositions morales de ceux qui influencent et de ceux qui sont influencés. La justice et la vérité demandent qu'on ne statue sur la parité des résultats qu'après avoir constaté la parité des causes efficientes.

les autres, et que, le Dieu qui a créé le corps et l'âme humaine et qui les a si intimement unis, a bien pu, s'il a voulu, se servir des lois établies par lui pour agir sur l'âme des prophètes, et leur révéler ce qu'ils devaient annoncer aux hommes. Quand même donc on admettrait que Dieu a modifié le fluide vital de ces hommes extraordinaires, pour y montrer à leur âme ce qu'il a voulu, cela prouverait simplement qu'ayant tout créé, il peut tout modifier, tout gouverner à son gré ; et une telle manière d'agir sur les prophètes, qui est loin d'être prouvée, n'en serait ni moins surnaturelle, ni moins divine ; quand les magnétiseurs auront produit des Isaïe, des Jérémie, des Daniel, des David, etc., les théologiens pourront commencer à discuter ; mais en attendant, ils peuvent demeurer en paix. Dans les extases surnaturelles des saints, nul doute qu'il faille attribuer une certaine part à la physiologie, mais c'est toujours l'action de Dieu qui agit sur les êtres qu'il a créés et les lois qu'il a établies, pour produire des faits rares, extraordinaires et qui sortent des lois communes de la nature.

Il n'est pas plus difficile de répondre à ceux qui prétendent que c'est par le magnétisme que Jésus-Christ a fait ses miracles ; car, enfin, ils conviendront au moins qu'il était infiniment plus habile que tous les grossiers magnétiseurs qui sont venus et avant et après lui ; et que, pour commander au fluide de vivifier les morts, de faire voir ceux qui n'avaient jamais vu, et tant d'autres miracles innombrables et publics, il fallait qu'il fût le maître absolu de ce fluide merveilleux. Or, celui qui est la lumière incréée, celui qui a pu dire que la lumière soit et la lumière fut, et qui, en elle, a créé ce fluide universel qui préside aux mouvements des astres, à la vie des plantes et des animaux, à la vie physique de l'homme, pouvait seul le modifier si puissamment dans la substance humaine unie à sa divinité, et lui commander de vivifier les morts, de reprendre son cours normal dans l'oreille des sourds, dans l'œil des aveugles, etc. Enfin, quand il a voulu se ressusciter lui-même, il a commandé à ce fluide vital de revenir dans son corps humain. A tout prendre donc, la prétention de certains magnétiseurs se tournerait contre eux et prouverait la divinité des miracles de Jésus-Christ à sa manière. Bien donc, encore une

is, qu'il soit loin d'être prouvé que ce soit par le magnétisme que Jésus a opéré ses miracles, il n'y a pas à s'inquiéter de cette prétention; car enfin, on avouera au moins que le Sauveur ne magnétisait pas comme tout le monde, il lui suffisait de vouloir et tout obéissait; il n'éprouvait pas de résistance, comme les magnétiseurs qui ne peuvent produire aucun phénomène à volonté, puisqu'il leur faut certaines circonstances favorables; il commandait donc en maître absolu.

D'aucune façon donc la religion n'a rien à craindre du magnétisme, pas plus que de toutes les connaissances humaines, qui ne peuvent être, en définitive, que ses auxiliaires et ses appuis.

Aussi, malgré l'ardeur intempestive de certains théologiens pour arracher à l'autorité de l'Eglise une condamnation du magnétisme, cette autorité a toujours opposé la sagesse et la prudence qu'elle reçoit de l'Esprit saint, à un zèle qui voulait la rendre solidaire de ses opinions. Il a toujours été répondu par Rome, dans ce sens unique, que si ce que disaient les consultations était vrai, le magnétisme n'était pas permis; mais, elle s'est bien gardée de se prononcer pour ou contre la vérité des faits qu'on lui exposait; l'Eglise ne marche pas si précipitamment, elle n'est pas comme les individus, d'autant plus avides de juger et de faire triompher leurs opinions qu'ils ne sont pas sûrs du lendemain; le temps appartient à l'Eglise, elle a reçu les promesses éternelles, voilà pourquoi elle ne viole jamais la liberté humaine. Les consulteurs donc, avant de s'autoriser des réponses que Rome a faites à leurs expositions, doivent d'abord se bien assurer que ces expositions étaient vraies, dans les faits comme dans la théorie, dont l'Eglise n'a pas jugé et ne jugera pas d'ici longtemps. Les théologiens consultants doivent bien se garder de rendre l'Eglise responsable de leur exposition, ce serait manquer de foi et de respect envers sa divine autorité, en s'exposant à la rendre solidaire d'opinions qui pourraient bien n'être que des utopies et des erreurs, et, par suite, soulever contre elle des hostilités d'autant plus dangereuses qu'elles se parent du vêtement de la science et du progrès. En fait, comme en droit, la question du magnétisme demeure intacte, vis-à-vis de l'autorité de

l'Eglise, qui n'a ni approuvé ni réprouvé, ni autorisé ni défendu, et nul n'a le droit de rien exiger au-delà, car l'autorité de l'Eglise étant divine ne doit compte à aucun homme de ses décisions

Enfin, le magnétisme a été attaqué et défendu dans sa valeur physiologique et médicale ; il ne nous appartient pas de nous prononcer sur cette question. Cependant, s'il nous est permis d'émettre notre sentiment, nous pensons que l'on doit croire à *priori*, que l'usage du magnétisme est peut être plus nuisible et plus dangereux qu'utile à la santé. En effet, il agit d'une manière violente et anormale sur le principe de la vie, sur le système nerveux, et par lui sur tous les organes; il les fatigue et les use, par une surexcitation qui ne peut manquer de produire, dans un grand nombre de cas, des accidents graves, et qui a toujours des inconvénients; la pratique du magnétisme offre plusieurs faits malheureux, et presque toujours des santés misérables dans les sujets soumis à son action. Nous ne voulons pas nier pour cela qu'il ne puisse être utile en certains cas.

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir suffisamment établi que le fluide vital, ou le principe hémato-nerveux, n'est qu'un démembrement perfectionné du fluide éthéré universel, mis au service de l'intelligence, par le système nerveux, siége de la sensibilité. Il nous reste à étudier ce dernier, dans la proportion nécessaire à notre enseignement.

LEÇON XI.

SYSTÈME NERVEUX, SIÉGE DE LA SENSIBILITÉ.

Perfectionnement du fluide éthéré universel, le principe hémato-nerveux est devenu pour nous le principe de la vie organique, l'agent physique de tous les phénomènes vitaux, par conséquent l'agent de la sensibilité animale, dont le siége est le système nerveux. Sans chercher à pénétrer cette sensi-

bilité que nous sommes forcés de reconnaître par ses effets, mais que nous ne pouvons pas plus saisir en elle-même que le magnétisme, l'électricité, la lumière, la pesanteur, nous dirons que c'est cette faculté que possède l'animal d'éprouver les impressions des corps extérieurs et du sien propre, et d'être modifié par elles. Nous savons aussi que cette sensibilité a son siége dans le système nerveux, qui par elle devient l'instrument de tous les phénomènes intellectuels. Mais, ainsi que nous l'avons démontré (1), le principe de l'intelligence est indépendant de la matière et au-dessus d'elle; et, pour nous servir de l'ingénieuse comparaison du docteur Foville, « Il n'est pas plus produit par la substance du cerveau que la lumière n'est développée par la substance de l'œil. Les manifestations de l'intelligence requièrent un organe corporel, comme les manifestations de la lumière requièrent un organe corporel, le cerveau dans un cas, l'œil dans l'autre (2). » Mais le cerveau ne produit pas plus la pensée que l'œil ne produit la lumière. Le fluide vital est nécessaire au cerveau comme à l'œil pour vivre, et accomplir leurs fonctions; ce fluide n'est pas un produit des organes, pas plus que dans le monde physique il n'est un produit des corps; mais il est l'agent naturel créé, sans lequel tout serait dans l'immobilité absolue en ce monde. Mais seul, à son tour, il ne produirait aucun phénomène; il n'est pas actif par lui-même, puisqu'il a besoin d'être mis en mouvement par les corps lumineux pour produire la lumière; par le contact et les compositions et décompositions des corps pour produire l'électricité et la chaleur; par les substances organiques pour produire la vie : il n'est donc pas le principe de la pensée. Soumis à des lois fixes, comme nous le prouvent toutes les lois physiques et organiques, il n'est pas libre, par conséquent pas actif par lui-même; il n'est donc pas l'âme, mais il est son premier serviteur et l'instrument par lequel elle agit sur tous les organes et sur le système nerveux lui-même; il est l'agent de la sensibilité.

Après avoir étudié le principe vital dans ses effets principaux, nous devons étudier l'organe de la sensibilité, la partie

(1) Voir les leçons IIe et IIIe. — (2) *Anat. du syst. nerv.*, Préface.

animale du principe hémato-nerveux, celle qui distingue l'animal du végétal : nous voulons parler du système nerveux.

Nous en avons déjà donné le conspectus général dans une de nos leçons précédentes ; on se rappelle qu'il est composé d'une partie centrale, la moelle épinière et allongée, le cervelet et le cerveau ; d'une partie périphérique, les nerfs de la sensibilité et du mouvement ; ces deux premières parties du système nerveux sont le siége et les instruments des fonctions de la vie de relation ; la troisième et dernière partie, que nous avons appelée mixte, est formée par le système nerveux ganglionnaire qui préside aux fonctions d'incrétion et d'excrétion, de conservation de l'individu, et qu'on a appelé système nerveux de la vie organique ou végéto-animale. Nous n'avons à nous occuper ici que de la partie centrale et périphérique dans l'homme seulement ; et nous suivons le beau travail de M. Foville, dans son *Anatomie du système nerveux*.

I. *Partie centrale*. La moelle épinière et l'encéphale, continus l'un à l'autre, se décomposent assez naturellement en plusieurs parties distinctes par leur forme et leur structure.

La moelle épinière présente, à son extrémité supérieure, un renflement remarquable nommé moelle allongée ; en-dessous et au voisinage du trou occipital, cette moelle allongée est comme embrassée par une sorte d'anneau transversal de couleur blanche, et superficiellement divisé en deux par un sillon médian ; c'est la protubérance annulaire.

A droite et à gauche, cette protubérance, prolongée en dehors et en arrière, forme, avec plusieurs prolongements des parties postérieures de la moelle, un gros faisceau qui est le pédoncule du cervelet, et qui est enveloppé par ce sphéroïde à surface grise ; ce cervelet remplit les fosses occipitales inférieures du crâne.

Au devant de la protubérance s'étend le prolongement de la moelle allongée sous la forme d'un tronçon fibreux, blanc, symétrique, divergeant d'arrière en avant, et qui porte le nom de pédoncules du cerveau.

Ce tronçon fibreux est surmonté par quatre éminences grisâtres, accouplées par paires, et nommées tubercules quadrijumeaux.

Enfin, les pédoncules du cerveau, prolongés en avant, disparaissent enveloppés et couverts par le cerveau, composé de deux masses irrégulièrement ovoïdales dans leur ensemble, réunies par une traverse dont la couleur blanche contraste avec la couleur grise de la surface cérébrale elle-même. Le cerveau remplit toute la capacité du crâne, les seules fosses occipitales exceptées.

Comme faisant suite au cerveau par les particularités de sa structure et l'existence d'un ventricule dans son intérieur, et comme terminant le système nerveux central, se voit en-dessous et au devant le lobe olfactif, considéré à tort comme un nerf.

De chaque côté de la moelle épinière, dans toute sa longueur, naissent sur deux lignes, l'une antérieure, l'autre postérieure, la double série des racines nerveuses auxquelles correspondent les nerfs locomoteurs et cutanés. De leurs deux lignes d'origine, ces deux ordres de racines se portent vers les trous de conjugaisons ou de sortie de la colonne vertébrale; les antérieures, ou celles de la locomotion, se rassemblent à part; les postérieures, ou celles de la sensibilité, se rassemblent aussi à part en un ganglion d'où sort un cordon bientôt réuni à celui qui procède des racines antérieures. Une troisième ligne d'origines nerveuses, intermédiaires aux deux précédentes, se montre dans les parties supérieures de la moelle, et les nerfs qui en résultent n'offrent pas de ganglions sur leur trajet. On trouve encore des origines nerveuses à la surface de la protubérance annulaire et à celle des pédoncules cérébraux.

L'encéphale, la moelle épinière et les nerfs qui s'y rendent sont enveloppés de membranes qui leur sont propres. Un réseau de vaisseaux et de tissus filamenteux, connu sous le nom de pie-mère ou de membrane vasculaire, revêt immédiatement leur surface extérieure et envoie des prolongements nombreux dans leurs cavités et dans leur substance pour y porter le sang qui la nourrit, et l'en ramener.

Le crâne et le rachis sont eux-mêmes, dans toute leur étendue, doublés d'une épaisse membrane fibreuse, nommée la dure-mère, qui fournit des gaînes aux nerfs qui se détachent de la moelle.

Une troisième membrane mitoyenne aux deux précédentes, plus dense, plus serrée que la pie-mère, moins épaisse, moins forte que la dure-mère, composée, dans toute son étendue, de deux sacs distincts emboîtés l'un dans l'autre, tapisse, par l'un d'eux, la dure-mère, à laquelle elle adhère étroitement, et revêt mollement, au moyen de l'autre, la pie-mère, qu'elle ne suit pas dans tous ses replis. Cette membrane séreuse s'appelle arachnoïde; l'espace libre entre elle et la membrane vasculaire est rempli d'un liquide transparent qu'on retrouve dans les cavités intérieures du cerveau et que nous avons nommé liquide nerveux.

Enfin, au-dessus de toutes les membranes et de la couche de liquide qui viennent d'être indiquées, se trouve l'enveloppe osseuse, la plus importante par sa solidité protectrice de tout le système nerveux central, et formant le crâne et le canal vertébral.

Ce coup d'œil de l'ensemble superficiel du système nerveux nous conduit à en étudier la composition. Quelque part qu'on l'examine, ce système résulte de l'assemblage de deux substances principales, l'une blanche, fibreuse, beaucoup plus considérable, appelée médullaire, et qui paraît être conductrice et condensatrice du fluide électro-nerveux. L'autre grisâtre, plus ou moins granuleuse, et formant comme l'écorce de la substance blanche, et appelée pour cela corticale, qui paraît être sensible. Mais ces deux substances s'accroissent ordinairement dans les mêmes proportions et dans les mêmes circonstances; cet agrandissement correspondant avec des instruments de vie animale plus compliqués et plus parfaits, et surtout avec un développement intellectuel plus élevé. Sous ce dernier rapport, le cerveau de l'homme, bien compris, surpasse d'une distance énorme celui de tous les animaux.

La moelle épinière, partie fondamentale du système nerveux des vertébrés, condition suprême de toutes les actions que le système nerveux dirige, puisqu'à elle sont attachées les manifestations de la sensibilité par les mouvements volontaires, se prolonge dans l'intérieur du crâne, comme la structure vertébrale se continue dans les parois de cette cavité. Mais, mise à nu, dans les parties lombaires, dorsales et cervicales, elle est

masquée et recouverte dans le crâne par les ganglions cérébelleux et cérébraux. Ainsi considérée, la moelle épinière est, comme le démontre M. de Blainville, composée de deux cônes juxtaposés bases à bases dans les renflements voisins du trou occipital, leur réunion forme l'axe du système nerveux. L'un des deux cônes occupant le rachis, s'étend du trou occipital aux vertèbres lombaires et est terminé par la queue de cheval; l'autre, beaucoup plus court, occupe les parties basilaires du crâne, et est terminé par le lobe olfactif se prolongeant jusqu'à la lame criblée de l'éthmoïde.

Autour de cet axe central naissent, dans le cône postérieur ou rachidien, des nerfs qui se dirigent tous en arrière, et dans le cône antérieur ou moelle allongée, des nerfs qui se dirigent tous en avant.

La moelle épinière, axe central, étendue depuis la deuxième ou troisième vertèbre lombaire jusqu'à la région la plus élevée de la colonne vertébrale, est fusiforme à son extrémité inférieure; elle se renfle immédiatement et présente dans sa longueur trois renflements marqués; le renflement inférieur lombaire ou crural, d'où naissent les nerfs cruraux; le renflement intermédiaire, cervical ou brachial, d'où naissent les nerfs brachiaux; enfin, le renflement terminal supérieur, appelé moelle allongée.

L'axe central est composé de deux cordons parfaitement symétriques, séparés en avant et en arrière par deux sillons plus ou moins profonds, et unis par une commissure de substance grise, entre deux commissures blanches.

Sur chacune des moitiés de la moelle, on voit trois faces ou cordons que séparent l'un de l'autre deux rangées d'implantations nerveuses. A l'extrémité supérieure, sur la ligne médiane, on voit passer, d'un côté à l'autre, plusieurs petits faisceaux qui s'entre-croisent, et vont, ceux du côté droit, se perdre dans le gauche, et ceux du côté gauche se perdre dans le droit. Cet entre-croisement était admis par tous les anatomistes; mais M. Foville démontre qu'il existe également dans toute l'étendue de la moelle. Par là s'explique pourquoi les lésions d'un organe correspondent toujours à des lésions dans le côté opposé de la moelle.

La moelle allongée, située dans la partie la plus élevée du canal vertébral, fait suite immédiatement à la moelle épinière, dont elle est la continuation évidente. — En arrière, le sillon médian, qui sépare les deux cordons, s'ouvre en formant un angle comparé à la pointe d'une plume à écrire, et nommé pour cela, *calamus scriptorius*; c'est la terminaison du plancher de la cavité du cervelet, faisant suite aux ventricules du cerveau; par conséquent, tous ces ventricules ne seraient que la continuation développée du sillon médian postérieur. — En avant, la moelle allongée est séparée, par en-haut, de la protubérance qui lui succède, par un étranglement transversal. Plus développée de droite à gauche que d'avant en arrière, la moelle allongée représente un tronçon de pyramide long à peu près comme la phalange onguéale du pouce.

Au-dessus et au devant de la moelle allongée, se renfle la protubérance annulaire ou pont de varole, représentant à peu près la voûte d'une tète dont la chevelure, partagée suivant la ligne médiane, serait lissée de manière à converger de chaque côté en un gros faisceau arrondi. Rétrécie sur ses côtés, la protubérance, parvenue au contact du cervelet, perd son nom en entrant dans les pédoncules cérébelleux, qu'elle concourt puissamment à former.

Les pédoncules du cervelet sont formés par des faisceaux postérieurs et antérieurs de la moelle et par les prolongements latéraux de la protubérance.

Le cervelet lui-même est formé d'une partie médiane, ver ou éminence vermiforme, distinguée en supérieure et en inférieure, et de masses latérales, subdivisées en régions supérieures et régions inférieures; et tous les lobes feuilletés qui composent la surface de ces masses latérales ont pour caractère commun d'être fixés par une de leurs extrémités au ver, par l'autre à la région externe du pédoncule cérébelleux.

L'éminence vermiforme est la partie essentielle, fondamentale du cervelet, celle qui reste dans les animaux.

Dans toute son étendue, la surface du cervelet, d'un gris tendre, est découpée en petites feuilles groupées en petits volumes distincts. Pour juger du rapport de ces lames et des groupes qu'elles forment, il y a deux coupes à faire dans le cerve-

let, et de ces coupes on voit résulter une figure qui représente un arbre, et que, pour cette raison, on a appelée arbre de vie, dont les rameaux et le tronc sont de substance blanche enveloppée de substance grise.

La comparaison du cervelet de l'homme avec celui des animaux donne pour caractère, au cervelet humain, la plus grande prédominance des masses latérales sur l'éminence vermiforme, la disposition la plus complétement circulaire des fragmentations de ces masses sur leur pédoncule commun, etc. Or, comme tous ces caractères résultent du plus grand développement et d'un plus grand degré de division de la substance grise corticale, on voit qu'ils sont très-favorables à la théorie qui place dans les couches corticales les fonctions les plus élevées du système nerveux, puisque ce sont les seules qui prédominent chez l'homme.

Tronçon pédonculaire du cerveau. — Moyen d'union du cerveau avec les parties du système nerveux, précédemment examinées, le tronçon pédonculaire se continue, par en bas, avec la moelle épinière ; par en haut, avec les parties centrales du cerveau lui-même.

Extérieur du cerveau. — Organe double symétrique, partie plein, partie creusé de cavités considérables, le cerveau surmonte et couronne les prolongements céphaliques de la moelle épinière à laquelle il est uni par ses pédoncules. Renfermé dans le crâne dont il occupe toute la capacité, il forme dans son ensemble une masse irrégulièrement ovoïde, à surface grise et onduleuse. Ses deux parties ou hémisphères sont unies par le corps calleux, couche blanche transversale qui passe d'un hémisphère à l'autre, et qu'on découvre en écartant les surfaces qui se correspondent dans la grande scissure du cerveau.

Légèrement voûté en haut, courbé en demi-cercle en avant, simplement renflé en un bord obtus en arrière, le corps calleux présente, dans toute son étendue, des stries dont la direction transversale est croisée par deux petits cordons blancs juxtaposés l'un à l'autre sur la ligne médiane. Si l'on coupe, suivant cette ligne, le corps calleux dans toute son épaisseur, on voit tomber en dehors les deux hémisphères qui ne tiennent plus l'un à l'autre que par leur connexion avec les pédoncules et

quelques faibles parties médianes. En comparant à la masse si considérable des hémisphères le volume du corps calleux, qui, dans sa longueur totale, presqu'égale à celle de la main, n'a que l'épaisseur du bout de l'index, il est naturel de penser que chaque hémisphère forme un organe à part. Et quand on sait que le lien principal qui les réunit, le corps calleux, s'affaiblit dans les derniers mammifères, est si peu de chose chez les didelphes, que des anatomistes ont nié son existence chez ces animaux, qu'il manque entièrement chez les oiseaux, et qu'enfin, chez l'homme lui-même, il n'émane pas directement des hémisphères, on est convaincu que les hémisphères forment deux organes aussi distincts l'un de l'autre que le sont les deux rétines. Il est donc évident qu'il y a deux cerveaux. Preuve démonstrative et sans réplique que le cerveau ne peut être le principe pensant, dont le caractère essentiel est l'unité simple du moi.

Dans chaque cerveau ou hémisphère, on distingue une grande face extérieure convexe, une face interne plane, qui n'a aucune correspondance avec le crâne, et ne peut, par conséquent, être traduite par lui, et enfin une face inférieure décomposée en plusieurs régions, alternativement concave et convexe. — La face externe convexe de l'hémisphère, correspondant à chaque moitié latérale de la voûte du crâne, présente dans son aire quatre régions plus proéminentes. Une de ces régions est logée sous la fosse frontale, une autre sous la fosse pariétale, la troisième sous la partie écailleuse du temporal; enfin la quatrième, qui est ordinairement la plus prononcée, répond à la fosse occipitale supérieure. Toutefois, ces quatre proéminences sont loin, vu les découpures et la mollesse des parties qui les forment, de ressortir aussi distinctement que les bosses du crâne sous lesquelles elles sont logées. Il suffit d'un examen attentif pour reconnaître que les replis circonvolutionnaires, qui composent ces proéminences, diffèrent d'un sujet à un autre, d'un hémisphère même à son congénère, et que, par conséquent, l'on ne peut jamais savoir avec certitude, avant d'avoir ouvert le crâne, à quelles parties précises des circonvolutions répondent les bosses crâniennes, ni quelle est leur forme, leur étendue, etc. Il suit de là, aussi bien

que de la non-correspondance de la face interne des hémisphères avec le crâne, que la cranioscopie des phrénologistes est non-seulement sans aucun fondement, mais même impossible.

Sans nous arrêter à l'étude minutieuse des diverses régions du cerveau et de ses scissures, nous arrivons à un point plus important, que M. Foville appelle *quadrilatère perforé*.

Ce quadrilatère, ainsi nommé de sa forme, est situé dans la partie profonde et centrale de la région basilaire de la scissure de sylvius ; il est limité en arrière par le tractus optique, en avant par une marge circonvolutionnaire combinée avec les racines du nerf olfactif, en dedans par la racine grise des nerfs optiques, en dehors par une couche circonvolutionnaire à laquelle se rendent une racine de l'olfactif et une lame émanée de l'optique ; cet espace est criblé de trous qui donnent passage à autant de vaisseaux. Les limites significatives du quadrilatère perforé, et la considération que toutes les circonvolutions principales en naissent et y reviennent, l'ont fait regarder, par M. Foville, comme le centre du cerveau.

Les circonvolutions sont des excroissances nombreuses en forme de replis épars, juxtaposés les uns aux autres, qui se renflent de toutes parts à la périphérie du cerveau. Elles ne sont que des replis de la couche corticale du cerveau, et cette couche est unique dans sa substance et sa structure; elles ne peuvent donc être considérées comme des organes particuliers ; en outre, bien qu'elles soient de quatre ordres, elles naissent toutes du quadrilatère perforé et viennent s'y terminer, les unes immédiatement, et les autres médiatement ; elles forment donc un tout, un seul ensemble, et non point de petits cerveaux isolés, comme l'ont prétendu certains phrénologistes.

Le tronçon pédonculaire du cerveau, composé de ses deux moitiés symétriques, se sépare presque complétement en deux au niveau du bord antérieur des tubercules quadrijumeaux. Auprès de cette bifurcation se rencontrent les couches optiques, éminences d'un blanc grisâtre ; au devant et au dehors de la couche optique, on voit se développer une autre éminence plus grise qu'elle, le corps strié, au-delà duquel on est en pleine substance cérébrale.

L'intérieur est creusé de cavités considérables qu'on appelle ventricules ; ce sont des vides résultant de la complication, du repliement du cerveau sur lui-même. Ces ventricules ne sont autre chose que le sillon, ou canal postérieur de la moelle, se prolongeant depuis l'extrémité inférieure de cette moelle jusqu'à la partie profonde supérieure du cerveau. Dans la tête, ces ventricules sont plus étendus et comme divisés en plusieurs cavités qui communiquent toutes les unes aux autres.

Dans le cerveau, on voit passer d'un hémisphère à l'autre, juste au contact de l'ouverture de la cavité ventriculaire, la couche fibreuse du corps calleux, allant, comme un pont, d'un hémisphère à l'autre. Le corps calleux réunirait en un seul les ventricules s'ils n'étaient séparés par une cloison médiane verticale coupant en deux la voûte du corps calleux. Cette cloison elle-même est composée de deux lames, entre lesquelles est le ventricule médian. Enfin, les cônes pédonculaires se rendant obliquement du tronçon pédonculaire au cerveau, la première partie de leur écartement forme une petite lacune dont on fait le troisième ventricule. Tous ces ventricules communiquent les uns aux autres de diverses manières.

L'étude des ventricules, celle de toutes les parties qui tiennent à ces cavités, celle des cercles nerveux divers qui entourent le pédoncule du cerveau, démontrent que la disposition de toutes ces parties internes profondes est la même, et suit les mêmes directions que la disposition des circonvolutions, et que, comme celles-ci, toutes ces parties profondes viennent aboutir au quadrilatère perforé. Par là il est prouvé que ce quadrilatère est réellement le centre du cerveau, et qu'autour de lui, dans les parties les plus profondes, comme dans les plus superficielles, le cerveau est construit sur un plan unique et harmonieux.

Structure du système nerveux cérébro-spinal. La pensée dominante, vraiment scientifique, parce qu'elle est un principe, du travail de M. Foville sur l'anatomie du système nerveux, est l'unité de plan, l'unité de l'ensemble du plus important de tous les systèmes de l'organisme animal. Nous avons vu ce principe sortir comme la conséquence rigoureuse de toutes les parties étudiées dans leurs surfaces et leurs connexions

externes: C'est encore ce même principe qui va dominer dans l'étude de la structure; en effet, s'il est nécessaire de fractionner le système nerveux, et même d'isoler, dans chacune de ses régions principales, les différents éléments qui la composent, ce travail indispensable ne porterait pas les fruits qu'on en doit attendre, si l'on n'avait le soin de montrer comment toutes ces parties, dissociées par l'analyse anatomique, tendent partout à se centraliser, comme le voulait l'unité du moi, dont elles sont l'instrument le plus noble.

Nous avons vu que le système nerveux est composé de deux substances, l'une blanche et l'autre grise. Or, dit M. Foville (1), « la matière fibreuse blanche, qui forme une si grande partie du système nerveux, est disposée dans sa tige rachidienne d'une manière analogue au ligneux d'un arbre dans son tronc. Les grandes branches au moyen desquelles cette tige rachidienne se prolonge au sein des renflements encéphaliques, font suite aux couches fibreuses disposées en faisceaux longitudinaux dans la moelle épinière. » La continuité de ces parties fibreuses surajoutées les unes aux autres est facile à démontrer dans tous les grands départements du système.

« Quant à la matière grise, la tige rachidienne en contient une sorte d'axe dans toute sa longueur. Cette matière grise intérieure de la moelle épinière devient extérieure sur les bords du calamus, et va bientôt se combiner avec les parties voisines de la couche corticale du cervelet. Mais ce ne sont que de minces émanations de cette substance intrinsèque de la moelle qui s'unissent ainsi à la couche corticale des feuillets cérébelleux : la plus grande partie se prolonge sur le plancher du quatrième ventricule jusqu'à l'infundibulum ; et tandis que, dans ce trajet, elle communique successivement avec la matière grise du corps rhomboïdal des tubercules quadrijumeaux, des couches optiques, et enfin du corps strié, elle se prolonge aussi jusqu'au quadrilatère perforé, sur les bords duquel elle rencontre la couche corticale du cerveau.

» Ainsi, dans toute la longueur du système cérébro-spinal, on voit régner une traînée de matière grise occupant à peu

(1) *Anatomie du système nerveux, etc.*

près l'axe de ce système, comme, dans un végétal arborescent, la substance médullaire occupe l'axe du tronc de ce végétal. Et dans deux points remarquables situés, l'un à la base du cervelet, l'autre à la base du cerveau, cette matière grise de l'axe du système arrive au contact de la couche grise qui enveloppe les renflements encéphaliques.

» Il y a donc continuité entre la matière grise de l'axe de la moelle, celle de l'axe des renflements encéphaliques, et celle de la couche corticale de ces renflements, comme il y a continuité entre les parties fibreuses qui forment le corps et l'extérieur de la moelle, et celles qui forment l'intérieur des renflements encéphaliques (1). »

En outre, d'une extrémité à l'autre de l'axe, il y a des communications ou commissures grises, comme il y en a de blanchesdans toute la longueur.

D'où il résulte que la matière grise est partout continue à elle-même; que la matière fibreuse est également continue à elle-même dans toute l'étendue du système nerveux encéphalo-rachidien; enfin, que les deux substances doivent toujours et partout se rattacher l'une à l'autre et correspondre par quelques parties centripètes avec la commissure étendue sans interruption d'une extrémité à l'autre du système.

Nous ne pouvons suivre, dans les détails si intéressants, M. Foville montrant la nature de la substance blanche et celle de la substance grise, et poursuivant, jusque dans la profondeur la plus intime, l'arrangement et les dispositions de ces deux substances, pour former d'abord la moelle, dans laquelle la substance grise est enveloppée de toutes parts par la substance blanche; puis le cervelet, où la substance grise devient extérieure et enveloppe la substance fibreuse qui s'y dispose en une sorte d'arbre dont les racines viennent de la partie postérieure et inférieure de la moelle, puis de la protubérance annulaire, et de la partie postérieure supérieure de la moelle se rendant aux tubercules quadrijumeaux; et enfin dans l'étude des pédoncules du cerveau, qui se divisent en plusieurs irradiations ou couches distinctes, dont l'une, externe, va con-

(1) *Anat. du syst. nerv.*, par le docteur Foville.

stituer la doublure ou la substance fibreuse de tout l'hémisphère cérébral, et l'autre, interne, se replie en voûte pour aller joindre son analogue de l'autre pédoncule et constituer le corps calleux; et, enfin, une dernière qui se porte à la partie inférieure ou basilaire et vient constituer la cloison des ventricules et se joindre, comme tout le reste, au quadrilatère perforé.

Enveloppes du système cérébro-spinal.—Le système nerveux cérébro-spinal est d'une très-faible consistance. Réduit à lui-même il ne saurait un instant conserver sa forme. Un cerveau assez ferme pour conserver sa forme naturelle, lorsqu'il est extrait du crâne, est par cela seul un cerveau malade. Quels sont donc les moyens que le Créateur a employés pour maintenir le cerveau dans toute l'ampleur de sa forme, sans qu'il puisse s'affaisser sur lui-même ou sur les bases du crâne par son propre poids? C'est là un admirable problème que Galien avait entrevu d'une manière positive, mais auquel on n'avait plus pensé depuis lui. M. Foville, en reprenant ce problème pour le résoudre, nous conduit à l'extase de l'admiration par l'intelligence de la profonde sagesse et de la simplicité avec lesquelles le Créateur a si merveilleusement suspendu loin de tout choc, de tout contact extérieur, cette lampe lumineuse, ce siége de la lumière intuitive, comme au milieu d'un palais, dont le cerveau occupe le centre, sans toucher, pour ainsi dire, ni à la base, ni au plafond, ni aux murs; en sorte que, libre, il règne au milieu de l'organisme, qui lui obéit, qui l'entoure et le protége de toutes parts, sans permettre que les chocs extérieurs viennent en ébranler la délicate et, pour ainsi dire, la transparente fluidité fibreuse, ni en déranger l'harmonieuse disposition. Le cerveau est renfermé dans quatre enveloppes, et entouré d'un liquide transparent, au milieu duquel lui et les nerfs semblent nager à l'aise sans qu'il puisse exercer de pression sur lui-même, ni sur les nerfs. La première enveloppe, la plus rapprochée de la substance cérébrale, porte le nom de pie-mère, elle est formée par un réseau de vaisseaux sanguins et de tissu cellulaire, aux mille mailles extrêmement serrées; elle pénètre dans toutes les scissures et les anfractuosités des circonvolutions, les artères, extrêmement fines et déliées, étant tou-

jours plus profondes et les veines, plus grosses, formant des cordons et des plexus plus superficiels. Ce réseau de la pie-mère est attaché par un grand nombre de prolongements en bride aux membranes plus solides, qui lui servent de point d'appui. C'est dans les mailles de ce réseau, ainsi suspendu et équilibré de toutes parts, qu'est elle-même suspendue la substance nerveuse cérébrale; soutenue par en haut au moyen des mailles de la pie-mère qui la tient suspendue au plafond du crâne, elle est soulevée en bas par l'entrée des artères et le mouvement ascensionnel du sang qui la soulève continuellement; et enfin dans la paroi des ventricules, le réseau vasculaire, au moyen de brides nombreuses communiquant à l'extérieur, soutient encore la substance nerveuse, et empêche la masse inférieure de presser sur la base du crâne, et la masse supérieure de presser sur l'inférieure. Ainsi le système vasculaire a une double fin dans l'encéphale, celle de nourrir et de maintenir l'activité vitale du cerveau d'une part, et de suspendre, de l'autre, toute la substance nerveuse.

Ce n'est pas tout, la pie-mère est elle-même enveloppée avec le cerveau par une membrane extrêmement délicate, qui porte le nom d'arachnoïde; celle-ci ne suit point la pie-mère dans tous ses replis, elle est tendue tout autour du cerveau et de la moelle, sans pénétrer dans les scissures ni dans les anfractuosités. Elles est composée de deux lames séparées l'une de l'autre et unies seulement par des fibrilles plus ou moins espacées; les faces internes de ces deux lames sont parfaitement lisses et recouvertes de vapeurs séreuses à la manière de toutes les membranes séreuses. La lame la plus externe adhère fortement à la membrane que nous appellerons la dure-mère, dont elle est pourtant distincte par son tissu et sa couleur, et dont on peut même la séparer.

La lame la plus interne, transparente et vitreuse, est tendue sur la pie-mère, en laissant un vide entre les deux; ce vide est semé, çà et là, par de nombreuses fibres lanugineuses, qui vont de l'une à l'autre, et servent comme de cordons suspenseurs. C'est dans ce vide, entre la pie-mère et l'arachnoïde, qu'est contenu le fluide cérébral, qui entoure de toutes parts le système nerveux, et qui pénètre dans les ventricules. Ce fluide est

plus abondant partout où il y a des cavités. Ainsi, il est plus abondant à l'entrée des ventricules et dans les anfractuosités des circonvolutions que sur leur sommet. Par cette admirable disposition, tous les chocs extérieurs sont amortis d'abord par les membranes, et viennent se perdre ensuite dans ce liquide sans arriver à la substance cérébrale.

La lame la plus extérieure de l'arachnoïde est à son tour enveloppée, de toutes parts, par la membrane fibreuse qui porte le nom de dure-mère. Cette troisième enveloppe adhère aux parois internes du crâne, à peu près comme le périoste adhère aux os; en outre, elle envoie un premier prolongement qui s'étend, verticalement et en voûte, de l'extrémité antérieure à l'extrémité postérieure du grand diamètre du crâne; ce prolongement, cette toile pendante de la voûte osseuse, porte le nom de grande-faux, et sépare les deux hémisphères du cerveau en les maintenant de manière à ce que celui de droite ne puisse jamais presser sur celui de gauche, et réciproquement. La dure-mère envoie un second prolongement, une seconde toile tendue obliquement, d'avant en arrière et dans toute la largeur de la partie postérieure du crâne, entre le cerveau et le cervelet, de manière à les isoler l'un de l'autre, pour qu'ils ne puissent jamais se comprimer. Enfin, en même temps que la dure-mère tapisse ainsi le palais osseux et y détermine plusieurs chambres dans lesquelles sont, non pas assises, mais suspendues à l'aise autant de parties du système nerveux le plus intellectuel, elle reçoit une grande quantité de vaisseaux sanguins revenant des profondeurs de la substance nerveuse. Mais, pour bien saisir cet admirable mécanisme, il ne faut pas oublier que toutes les parties de l'encéphale, bien qu'isolées en partie par en haut, et latéralement, sont pourtant en connexion intime par leur base, qui est la moelle allongée, dont toutes ces parties ne sont que des épanouissements.

Enfin, la dernière et la plus extérieure de toutes les enveloppes cérébrales est le crâne, le palais osseux, admirable dans sa structure et ses formes harmonieuses, quand on veut le considérer comme l'a fait le docteur Foville, chose que personne n'avait encore faite avant lui.

L'étude incomplète du crâne en lui-même et dans ses rap-

ports avec l'organe dominateur qui l'habite, avait conduit aux exagérations insoutenables de la phrénologie et de la cranioscopie, exagérations qui tendaient à scinder l'intelligence et ses facultés, à les disséquer, pour ainsi parler, comme on scindait les régions diverses et toutes les parties du crâne, en en détruisant l'unité harmonique. Or, ce ne pouvait pas être là le dernier mot de la science sur tout ce qu'il y a de plus élevé, et, par conséquent, de plus admirablement un dans l'organisme humain. L'unité de l'intelligence, l'unité du moi, appelle un siége, un trône qui soit un dans son ensemble, bien que les rayons qui en partent doivent s'irradier de toutes parts, pour aller, par les portes extérieures du palais, recueillir dans tout l'univers les merveilles qu'il offre aux contemplations de l'âme. Ces rayons, instruments de l'intelligence, doivent rapporter tant de merveilles à son trône unique, à ce cerveau, siége lumineux d'où l'intelligence voit tout, pèse tout, connaît tout, et commande ensuite à d'autres rayons, ses messagers, d'aller exécuter ses ordres, en répandant le mouvement et la vie dans toutes les fibres les plus déliées de l'organisme qui agit immédiatement sur le monde extérieur. Oui, il était bien difficile, il était impossible d'admettre qu'avec tant d'harmonie il n'y eût pas unité; mais comme on n'avait pas compris, faute d'éléments suffisants, cette harmonie, on avait pu se laisser entraîner à la négation de l'unité. La science, qui n'est telle qu'à la condition rigoureuse d'être vraie, ne pouvait être satisfaite d'un pareil résultat de ses labeurs; il lui fallait une autre parole, une autre solution. Elle nous semble arrivée enfin; l'anatomiste sans préjugés qui nous l'apporte a pour garantie de la valeur de ses travaux la conclusion de l'unité à laquelle ils conduisent.

D'abord, il résulte de l'étude profonde du système nerveux, qu'il est un dans son ensemble, un dans sa substance, un dans sa structure, un dans sa disposition; que ses parties ne sont point autant d'organes isolés et indépendants, siége de facultés isolées et indépendantes, mais qu'elles concourent toutes à former un ensemble unique, et par là les divisions des phrénologistes sont détruites.

En second lieu, il est impossible, comme le prétendaient les phrénologistes, de regarder les circonvolutions du cerveau

comme autant de petits cerveaux indépendants, puisqu'au contraire elles forment un système unique dont toutes les parties se tiennent et s'enchaînent.

En troisième lieu, il est impossible d'admettre, avec les cranioscopes, que la boîte osseuse du crâne traduise exactement et rigoureusement chacune ou même la plupart des circonvolutions, puisque celles-ci ne sont même pas semblables sur les deux hémisphères d'un même cerveau.

En outre, elles sont enveloppées et librement suspendues dans plusieurs membranes, et entourées d'un liquide qui empêche que le crâne puisse se mouler sur elles.

L'étude approfondie de la boîte osseuse elle-même prouve de la manière la plus évidente que sa cavité interne ne répond pas à sa surface externe, et que par conséquent celle-ci ne peut pas donner la forme exacte de celle-là.

D'ailleurs, les limites qui séparent la partie basilaire de la voûte ne sont pas les mêmes, ni correspondantes pour la périphérie externe et la périphérie interne.

La table interne et la table externe du crâne sont séparées par de la diploë qui les empêche de se correspondre, et souvent par des sinus, tels que les sinus frontaux, par exemple, qui produisent des bosses nullement dues aux circonvolutions, mais le plus souvent à la respiration.

Enfin, la table externe, étudiée dans les animaux, est surmontée de crêtes osseuses puissantes et nombreuses, destinées aux insertions musculaires; cette table externe dépend donc, dans ses formes, des muscles et nullement du cerveau.

La cranioscopie est donc sans aucun fondement anatomique, et, par conséquent, ne consiste qu'en des conjectures empiriques sans base, sans certitude et sans portée. Telles sont les premières conséquences que nous tirons des profondes études sur le crâne et ses rapports avec le cerveau, par le docteur Foville.

quelques faibles parties médianes. En comparant à la masse si considérable des hémisphères le volume du corps calleux, qui, dans sa longueur totale, presqu'égale à celle de la main, n'a que l'épaisseur du bout de l'index, il est naturel de penser que chaque hémisphère forme un organe à part. Et quand on sait que le lien principal qui les réunit, le corps calleux, s'affaiblit dans les derniers mammifères, est si peu de chose chez les didelphes, que des anatomistes ont nié son existence chez ces animaux, qu'il manque entièrement chez les oiseaux, et qu'enfin, chez l'homme lui-même, il n'émane pas directement des hémisphères, on est convaincu que les hémisphères forment deux organes aussi distincts l'un de l'autre que le sont les deux rétines. Il est donc évident qu'il y a deux cerveaux. Preuve démonstrative et sans réplique que le cerveau ne peut être le principe pensant, dont le caractère essentiel est l'unité simple du moi.

Dans chaque cerveau ou hémisphère, on distingue une grande face extérieure convexe, une face interne plane, qui n'a aucune correspondance avec le crâne, et ne peut, par conséquent, être traduite par lui, et enfin une face inférieure décomposée en plusieurs régions, alternativement concave et convexe. — La face externe convexe de l'hémisphère, correspondant à chaque moitié latérale de la voûte du crâne, présente dans son aire quatre régions plus proéminentes. Une de ces régions est logée sous la fosse frontale, une autre sous la fosse pariétale, la troisième sous la partie écailleuse du temporal; enfin la quatrième, qui est ordinairement la plus prononcée, répond à la fosse occipitale supérieure. Toutefois, ces quatre proéminences sont loin, vu les découpures et la mollesse des parties qui les forment, de ressortir aussi distinctement que les bosses du crâne sous lesquelles elles sont logées. Il suffit d'un examen attentif pour reconnaître que les replis circonvolutionnaires, qui composent ces proéminences, diffèrent d'un sujet à un autre, d'un hémisphère même à son congénère, et que, par conséquent, l'on ne peut jamais savoir avec certitude, avant d'avoir ouvert le crâne, à quelles parties précises des circonvolutions répondent les bosses crâniennes, ni quelle est leur forme, leur étendue, etc. Il suit de là, aussi bien

découvrir des moyens extérieurs de traduire l'intérieur; sans parler des signes physionomiques en rapport avec les penchants et les facultés intellectuelles, et qui ont certainement leur valeur, on avait cherché dans la tête même et surtout dans le crâne des signes traducteurs de l'encéphale. La proportion des aires de la face avec les aires du crâne avait eu une certaine application dans la série des animaux, pour juger leur plus ou moins grand degré de rapprochement de l'homme, chez lequel la superficie du crâne est bien plus étendue que celle de la face. L'angle facial, mesuré par deux lignes, dont l'une descend de la racine des cheveux aux dents incisives, et dont l'autre se dirige de ces mêmes dents au trou occipital sur le mort, et au trou de l'oreille sur le vivant, donnait assez bien le développement du front. L'angle droit était le point de départ, et à mesure qu'il devenait de plus en plus aigu, le front fuyait en arrière, se surbaissait et le museau s'allongeait.

Mais cette mesure n'était pourtant pas toujours assez rigoureuse, car l'angle peut être modifié par les sinus frontaux, dont le développement tient à la respiration; par une tendance à l'hydrocéphalie, qui développe le front d'une manière anormale; par un développement accidentel des os du nez et des os incisifs; en outre cet angle ne donnait que la mesure du front sans rien indiquer pour le reste de la tête.

Cependant ce n'est pas le développement des parties du cerveau, mais leur bonne harmonie, qui en constitue l'état normal et la puissance. Ainsi, dans un cerveau où la partie frontale est trop développée, où les tubes des artères trop larges apportent le sang par saccades trop abondantes et comme par intermittence, la substance nerveuse, souvent surchargée, se fatigue et s'épuise vite, elle a fréquemment besoin de repos, et un travail continu lui devient impossible. Au contraire, dans une tête dont toutes les parties sont bien proportionnées, où aucune ne prédomine trop sur les autres, les vaisseaux sanguins ont des tubes plus capillaires qui apportent uniformément le sang dans une juste mesure. Ce sang, régulièrement distribué à toutes les parties, permet un travail plus continu, plus long, sans fatigue. Il suit de là, qu'une petite tête bien proportionnée dans toutes ses parties, est mieux organisée pour le service de l'intelligence

qu'une tête plus grosse, dont certaines parties sont développées aux dépens des autres. Et suivant la partie qui est trop développée, on peut physiologiquement en déduire certaines conséquences. Ainsi dans une tête dont la partie occipitale prédomine, on peut en conclure que les penchants organiques animaux sont plus ou moins énergiques, puisque le cervelet qui remplit cette partie est le régulateur des mouvements et le siége de la sensibilité organique et des instincts. Dans une tête dont la partie frontale est prédominante, on peut en conclure des habitudes intellectuelles plus assidues, si on n'a pas à craindre une tendance à l'hydrocéphalie. On peut même dire que la partie frontale est en général d'autant plus développée chez les individus que leur vie est plus intellectuelle, et cela même se remarque sur la généralité des individus d'une même nation, suivant les habitudes et les progrès intellectuels de celle-ci.

La considération très-importante que c'est le développement harmonique de toutes les parties de la tête qui en constitue la vraie supériorité intellectuelle, parce qu'elle est plus propre à supporter le service de l'intelligence, nous avait conduit (1) à proposer un moyen de mesurer ce développement proportionnel. L'étude de ce point dans toute la série animale nous avait amené à conclure que le développement proportionnel de certaines parties de la mâchoire inférieure, traduisant la base du crâne, donnaient assez bien le développement proportionnel de la tête. En effet, les condilles de la mâchoire inférieure sont articulés avec les os squammeux qui en sont les racines; or, la distance entre ces deux os forme le diamètre du crâne qui est déterminé par le diamètre du corps calleux, centre du cerveau, qui se développe en largeur des deux côtés. Plus cette largeur est considérable, moins le cerveau est prolongé soit en avant, soit en arrière, et *vice versâ*. Si l'on considère que la mâchoire inférieure forme avec la base du crâne une ellipse dont le grand diamètre s'étend de la symphyse du menton au bord externe du trou occipital, et dont le petit diamètre s'étend entre les deux angles formés par les deux branches montantes, et les deux branches horizontales de la mâchoire inférieure,

(1) *Thèse inaugurale pour le doctorat ès-sciences*, 1841.

on aura la mesure du développement proportionnel de la tête dans la comparaison des deux diamètres. Plus les deux diamètres approchent de l'égalité, plus la largeur du crâne se proportionne avec les parties postérieures et antérieures; le menton est aussi moins allongé. Au contraire, plus la différence entre les deux diamètres de l'ellipse, formée par les mâchoires, est grande, plus aussi la tête s'allonge d'avant en arrière, et cesse d'être proportionnellement développée, et par suite la même chose arrive dans le système nerveux encéphalique.

Mais M. Foville a été beaucoup plus loin dans les rapports harmoniques entre le crâne et le cerveau. Si l'on a bien compris les détails rapides d'analyse dans lesquels nous sommes entrés dans la leçon précédente, sur la disposition et la structure du cerveau d'après M. Foville, on doit se rappeler qu'il y a dans cet organe un point central, appelé quadrilatère perforé, circonscrit par les nerfs optiques, olfactifs, et les pédoncules du cerveau; qu'à ce même espace aboutissent tous les principaux vaisseaux qui pénètrent dans les ventricules et la substance intime du cerveau; que de ce même espace partent toutes les principales circonvolutions et qu'elles y reviennent; que ces circonvolutions ne sont que la doublure, ramassée sur elle-même, des ventricules ou cavités internes du cerveau; que ces circonvolutions s'irradient, ainsi que tout le reste, de l'espace perforé. Cela compris, il existe extérieurement et intérieurement, à la base du crâne, un quadrilatère osseux et central formé par le corps du sphénoïde postérieur et la partie antérieure de l'apophyse basilaire, extérieurement; intérieurement le même quadrilatère n'est autre chose que la selle tursique, creusée sur le corps du même sphénoïde.

Or, ce quadrilatère répond directement au quadrilatère perforé cérébral. De ce quadrilatère du crâne, comme du quadrilatère perforé du cerveau, vont s'irradier toutes les parties qui constituent la boîte osseuse. Pour ne l'étudier que d'un seul côté, les deux étant analogues et semblables, de l'angle antérieur de ce quadrilatère, part un rayon qui vient aboutir extérieurement et intérieurement à l'angle externe de l'orbite oculaire; de l'angle postérieur du quadrilatère osseux part un second rayon latéral, formé par l'os pétreux et qui vient abou-

tir au trou auriculaire, à l'apophyse mastoïde. De la base antérieure de ce quadrilatère part un autre rayon qui va aboutir à l'apophyse crista-galli, et à la crête interne et médiane du frontal intérieurement et aux os propres du nez extérieurement. De sa base postérieure part un dernier rayon formé par l'apophyse basilaire, partagé en deux par le grand trou occipital, et venant se terminer extérieurement et intérieurement à la crête médiane des os occipitaux. Ces rayons sont infiniment plus épais et plus solides que toutes les parties qui remplissent leurs intervalles; aussi, est-ce autour et dans l'épaisseur de ces rayons que sont percés tous les trous par où entrent et sortent les vaisseaux et les nerfs, qui avaient besoin de cette solidité protectrice. Si l'on poursuit ces rayons et leurs directions dans la voûte du crâne, on voit que celle-ci se dispose de manière à ce que toutes les lignes courbes les plus marquées continuent ces rayons, et que par conséquent elles partent toutes du quadrilatère basilaire du crâne, et y reviennent de la même manière que toutes les parties importantes du cerveau partent du quadralitère perforé et y reviennent.

Il en résulte que les grandes courbures du crâne traduisent les grandes lignes circonvolutionnaires du cerveau, leur étendue et leur développement général; pour cela il n'y a plus qu'à bien fixer à quel point précis correspondent les régions internes et les externes. Ainsi le rayon basilaire du crâne, se continuant dans la courbure qui s'étend des os du nez par le vertex, au trou occipital, traduit la grande circonvolution qui part des lobes olfactifs, forme le sommet des hémisphères, contourne les pédoncules du cerveau, et revient au quadrilatère perforé. Le rayon latéral antérieur se continue par l'angle externe de l'œil dans la courbe temporelle, laquelle vient rejoindre l'apophyse mastoïde, et traduit la circonvolution qui contourne toute la scissure de sylvius, etc.

Entre les six rayons de la base du crâne et les grandes lignes courbes de sa voûte se développent intérieurement des cavités, et extérieurement des protubérances ou bosses, dont les anatomistes ont décrit six principales, deux antérieures frontales, deux postérieures occipitales supérieures, et deux intermédiaires pariétales. En sciant par son centre la bosse frontale,

on ouvre par leurs extrémités antérieures les ventricules latéraux. Si l'on scie de la même manière les deux bosses occipitales postérieures, on parvient à l'extrémité postérieure des ventricules latéraux.

« Un trait de scie, qui divise perpendiculairement à leurs sommets les deux bosses pariétales et la portion de la voûte osseuse intermédiaire à ces bosses, ouvre à droite et à gauche la région des ventricules latéraux, la plus vaste et la plus saillante en dehors. Sur la ligne médiane, le même trait de scie atteint le bord postérieur du corps calleux.

» Rien, dans les parties superficielles du cerveau, ne peut expliquer les bosses constantes, symétriques, du crâne. Leur correspondance, avec des régions déterminées des ventricules, fait soupçonner un rapport de cause à effet entre les sacs séreux ventriculaires et ces bosses. Cette conjecture acquiert plus de force quand on compare la forme de chaque paire de bosse avec les régions correspondantes du ventricule. » En effet, chaque bosse a la même forme et le même développement que le ventricule correspondant, et cela constamment sur toutes les têtes.

Ainsi donc, les grandes courbures du crâne nous traduisent les formes générales superficielles du cerveau, et ses bosses constantes, les formes internes ventriculaires; ce qui nous mène bien plus loin que la cranioscopie, tout en nous démontrant une admirable unité dans le cerveau et dans le palais qui est sa demeure, et qui a été moulé à son effigie ; or, cette unité conduit aussi directement à l'unité du moi intellectuel, dont le cerveau est tout à la fois le trône et l'instrument.

Enfin, un dernier rapport non moins merveilleux est celui de l'oreille externe, de son pavillon avec la tête tout entière, et par conséquent avec le cerveau. Depuis longtemps, le principe de ce rapport avait été posé par M. de Blainville, et voici que M. Foville le démontre en détail. Les grandes courbures du crâne traduisent, comme nous l'avons vu, les principales circonvolutions. Dans la tête, comme dans l'oreille, c'est la région supérieure qui est la plus grande ; cette région dans la tête est circonscrite par la grande courbure, qui s'étend de l'angle interne de l'orbite oculaire au trou occipital ; dans

l'oreille, elle est circonscrite par une courbure parallèle, fermée par la grande circonférence libre et ourlée du pavillon, dont les angles répondent aux angles du front et du sinciput.

La deuxième région, dans la tête, est celle de la mâchoire supérieure. Dans l'oreille, c'est un enfoncement, la conque proprement dite, à la partie supérieure de laquelle le relief de l'origine de l'hélix traduit le relief de l'arcade zygomatique. Cette arcade zygomatique se continue avec le bord externe de l'os de la pommette, et par suite avec l'arête osseuse qui dessine la fosse temporale. « Le bord libre du relief, qui se continue dans l'hélix, se prolonge aussi dans le bord libre de l'ourlet de l'oreille; ce bord de l'ourlet décrit dans l'oreille une courbe parallèle à celle de la ligne qui cerne la fosse temporale, et il est remarquable que les oreilles qui n'ont pas d'ourlet appartiennent aux crânes, dont la zone médiane, rétrécie, abolit en quelque sorte la fosse temporale; tandis que les crânes, dont la voûte élargie surplombe notablement les fosses temporales, offrent ordinairement des oreilles largement ourlées.

» Quant à la seconde région de l'oreille, elle est ordinairement proportionnelle à la seconde région de la tête, c'est-à-dire à la mâchoire supérieure.

» La troisième région de l'oreille, son lobule, représente le profil de la mâchoire inférieure. Et s'il est vrai, comme le signale M. de Blainville, que l'homme seul possède ce lobule, il ne l'est pas moins que l'homme seul possède un menton anguleux. » Et chez les individus que l'absence plus ou moins prononcée du menton anguleux paraît rapprocher des singes, le lobule aussi est plus ou moins effacé.

Tous ces faits ont été confirmés par l'étude des rapports de l'oreille avec le crâne, dans la série animale, et par la pathologie, qui montre, chez les aliénés, les déformations de l'oreille parallèles aux déformations du crâne. Tel est donc le système nerveux central dans ses rapports avec la boîte osseuse, dont il détermine les formes; car ce n'est pas, comme on pourrait le croire, le crâne qui donne sa forme au cerveau, mais bien celui-ci qui détermine les formes de l'autre; en effet, le cerveau est déjà formé que le crâne n'est encore qu'un assemblage de car-

tilages plus ou moins mous; et suivant que le cerveau se développe par le travail de l'intelligence, le crâne se développe aussi proportionnellement. Cependant, lorsque la coutume barbare de certaines provinces vient ligaturer le crâne encore mou, et le faire s'allonger en arrière, le cerveau subit cette influence, est gêné dans son développement; et quand le crâne est solidifié, les formes normales ne peuvent plus revenir, et de là des maladies mentales déplorables, qui devraient avertir de laisser toujours la tête de l'enfant se développer librem[ent].

L'axe nerveux central et l'encéphale, ainsi étudiés jusque dans leurs profondeurs et leurs rapports, tant des parties intérieures entr'elles qu'avec les parties extérieures de l'enveloppe osseuse, nous avons à voir comment les nerfs sortent de cet axe. M. Foville divise, avec raison, les nerfs en trois classes, par leur origine ou leur terminaison, si l'on aime mieux : les nerfs du faisceau postérieur de la moelle, ceux du faisceau antérieur et ceux du faisceau moyen; il reconnaît aussi des nerfs cérébraux et cérébelleux. Par cette nouvelle étude, il vient confirmer la théorie de Ch. Bell, dont la première idée est due à Walker. Cette théorie, aujourd'hui démontrée, regarde les nerfs postérieurs comme sensitifs, les antérieurs comme locomoteurs; il restait encore quelques difficultés pour plusieurs nerfs sensoriaux, qui semblaient naître comme les nerfs locomoteurs. En recherchant leurs racines profondes, M. Foville a levé toutes les difficultés et montré qu'ils naissent comme tous les nerfs sensitifs. Enfin, il résulte de ses recherches, que les racines de tous les nerfs viennent aboutir à la paroi des ventricules. Ce fait, joint à celui qui montre ces ventricules tapissés de substance grise, et qui regarde la substance grise comme le siége des phénomènes de sensibilité, fait comprendre la haute importance que M. Foville, à l'exemple des anciens, attache à ces ventricules du cerveau.

Les nerfs sensoriaux sont comme les membres qui partent du cerveau pour aller saisir le monde extérieur par les organes des sens qui en sont comme les mains. Les organes des sens spéciaux sont au nombre de cinq, disposés pour apercevoir les propriétés physiques et chimiques des corps. Ces organes des sens sont spécialement formés par des vaisseaux et des

nerfs, comme nous l'avons exposé. Mais, en ce moment, nous ne les considérerons que dans leurs nerfs.

Les organes des sens sont nécessairement à la périphérie, pour qu'ils puissent recevoir les impressions des corps extérieurs, mais ils n'y sont pas distribués au hasard ; au contraire, ils y sont disposés dans un ordre harmonique avec leurs fonctions, et formant, par leur plus ou moins grand rapprochement du cerveau, une série ascendante, depuis le toucher, le plus général et le moins spirituel de tous les sens, jusqu'à l'ouïe, le plus élevé et celui qui se spécialise dans l'homme pour devenir le sens social. Ils éprouvent aussi dans la structure de leurs nerfs des modifications en rapport avec les propriétés qu'ils doivent saisir et transmettre au cerveau.

Les organes des sens aperçoivent pour ainsi dire mécaniquement les vibrations ou les propriétés des corps plongés dans le même milieu qu'eux, et en reproduisent l'image. L'image ici est la représentation sensoriale d'un être, d'un phénomène ou d'un acte, dans un plus ou moins grand nombre de leurs qualités distinctes et propres, par les organes des sens appropriés, et ensuite aperçus par l'intelligence.

Une vibration est un phénomène dans lequel chacun des points d'un corps entre en mouvement, qui se transmet à travers un milieu convenable, de manière à donner une image.

Une image de vibration est celle dans laquelle il se reproduit, sur quelques parties de notre organisation sensoriale, une représentation diminuée ou augmentée de ce phénomène.

Si ces vibrations se font à la surface du corps, comme dans la vue, on aura une image de surface ; si c'est à l'intérieur, comme dans le son, on aura une image de vibration dans le temps.

L'intensité du mouvement donne le sentiment de la lumière dans la vision et du son dans l'audition. La vitesse donne les couleurs et les tons.

De là ressort la définition d'un organe de vision et d'un organe d'audition, et celle d'une image optique et d'une image acoustique.

L'image optique, par exemple, est celle dans laquelle un phénomène de vibration est répété, réduit et augmenté dans un degré plus ou moins grand d'intensité et de rapidité de mouvement dans un organe sensorial approprié (1). Cela posé, les cinq sens sont le toucher, le goût, l'odorat, la vue et l'ouïe.

Le toucher général, grossier, réside dans toute la peau externe; mais le toucher actif, intellectuel, réside dans la main de l'homme seul. Cet organe devait saisir immédiatement les corps par leurs formes, leur poids, leur température, leur surface, etc., il devait donc être libre de se promener dans l'espace, et fixé à une extrémité pour pouvoir s'appliquer sur les corps. Il devait aussi pénétrer dans toutes les rugosités, les anfractuosités des surfaces; or, c'est dans ce but que la partie sentante, la pulpe digitale, est formée par un nombre immense de papilles nerveuses et vasculaires qui entrent en érection pour se mouler sur tous les accidents superficiels des corps. A la différence des animaux dont le membre antérieur ne sert qu'à saisir ou à se tenir sur les arbres, comme chez les singes, ou bien à marcher, comme chez tous les autres animaux : l'homme possède une main, qui ne sert plus à la marche, mais seulement à saisir et surtout à toucher; aussi est-elle placée de manière à pouvoir atteindre et se mouvoir dans toutes les directions. Sa structure et sa composition anatomique, dans le nombre, la forme, les divisions, la position et les proportions des doigts, sont uniquement en rapport avec la fonction sensoriale et le service de l'intelligence dont elle est le sceptre pour gouverner le monde. Ce sens dans l'homme n'a donc rien d'animal. Cependant comme il sert encore à saisir et qu'il tient au toucher général, il est le moins élevé de tous les sens spéciaux, et voilà pourquoi ses nerfs sont les plus longs et les plus éloignés du cerveau dans leurs extrémités.

Le goût est un toucher chimique. Les nerfs et les vaisseaux combinés forment à l'extrémité supérieure et antérieure de la langue, un assemblage innombrable de papilles gustatives, analogue aux papilles digitales, et qui, comme elles, entrent en érection pour pénétrer dans les interstices moléculaires des

(1) M. de Blainville, *Cours d'anat. comp.*, au Muséum d'hist. nat., 1842.

corps, en juger les saveurs par l'ébranlement qu'elles déterminent dans toutes les fibrilles nerveuses. Il y a donc analogie entre le goût et le toucher. Mais il y a de plus dans le goût une décomposition chimique de la substance qui se combine avec la salive et les autres liquides perfectionnants du sens. Dès-lors, il y a double action électrique; celle de la décomposition et de la combinaison de la substance avec les liquides du goût, et celle qui se passe dans les papilles gustatives par la réaction des vaisseaux et des nerfs. Ce sens, destiné à avertir l'estomac des aliments qui lui conviennent, se borne à cela dans les animaux, chez lesquels il devient de plus en plus obtus; chez l'homme, au contraire, il a un emploi intellectuel suffisamment démontré par les propriétés chimiques des corps qu'il fait connaître à l'intelligence. Dans son ordre d'éloignement du cerveau, il vient immédiatement après le toucher.

L'odorat est encore un toucher chimique, mais à distance, à travers un milieu, l'air, qui lui apporte les molécules odorantes émanées des corps. Son organe est une membrane étendue dans les narines, les cornets olfactifs, les sinus du nez et les fosses nasales. Cette membrane vasculaire et nerveuse est éminemment érectile, et sécrète un mucus propre à fixer sur elle les molécules qu'elle doit sentir. Ce sens ne sert aux animaux qu'à les guider dans la recherche et le choix de la nourriture, dans la poursuite de l'objet agréable et la fuite de l'ennemi ou de l'objet nuisible. Dans l'homme, au contraire, il révèle à l'intelligence les propriétés chimiques intimes des corps par leurs odeurs, et complète ainsi le service intellectuel du goût. Placé immédiatement au-dessus du goût, et uni à lui par l'arrière-bouche et les fosses nasales, il est sous la base du crâne et par conséquent plus rapproché du cerveau que le goût. Mais sa position dans les hauteurs de l'air est admirable pour recueillir les odeurs, et contribue pour sa part à la convenance de la station verticale dans l'homme.

La vue est un toucher à distance, à travers le milieu éthéré. Son organe est l'œil, globe qui forme une chambre obscure perfectionnée par plusieurs parties dioptriques, propres à produire la netteté des images. La substance nerveuse s'étend, dans le fond, en une membrane extrêmement impressionnable,

appelée rétine. Les vibrations superficielles des molécules de tous les corps, transmises par le fluide éthéré qui pénètre dans l'œil, déterminent sur cette rétine des vibrations correspondantes qui y impriment une image en surface. Cette image est ensuite transmise au cerveau. Cet organe, qui ne sert aux animaux qu'à les diriger dans leurs mouvements divers, tend chez eux à devenir de plus en plus latéral, en s'écartant de la ligne médiane; il n'est que rarement et pour des fins protectrices de l'animal dirigé en haut, comme dans certains poissons. Dans l'homme, au contraire, où il est devenu tout intellectuel, pour apercevoir la terre et les cieux, pour pénétrer dans le monde microscopique et dans les espaces infinis, ce sens est placé à la base du front, des deux côtés de la ligne médiane, de manière à pouvoir s'abaisser sur la terre et s'élever dans les cieux, il a nécessité la mobilité de la tête sur un cou qui peut la retirer en arrière et la tourner de chaque côté pour permettre à l'œil de voir dans toutes les directions. Il est encore un des grands motifs de la station verticale de l'homme. Plus rapproché du cerveau que tous les sens précédents, il est immédiatement placé sous sa base, mais en dehors du crâne.

L'ouïe, le plus intellectuel de tous les sens, le sens social, sur lequel est fondée la parole, est destiné à toucher des vibrations dans le temps à travers le milieu atmosphérique. L'oreille, son organe, devait être renforcée de plusieurs organes sonores propres à multiplier les vibrations; le nerf acoustique est renfermé au milieu d'un liquide où il s'étend librement en fibres analogues aux cordes d'un instrument de musique. Il devait être assez élevé dans l'air pour recueillir tous les sons. Chez les animaux il n'a d'autre emploi que l'utilité de leur existence et reçoit pour cela diverses modifications en rapport avec leurs besoins. Chez l'homme, au contraire, il est le grand instrument de l'éducation et de la perfectibilité humaine, il complète la vue. Mais plus élevé qu'elle, il est de tous les sens le plus rapproché du cerveau, et logé dans les parois mêmes du crâne.

Telles sont l'origine et les modifications externes des nerfs des sens spéciaux, qui démontrent évidemment qu'ils sont éta-établis pour servir l'intelligence. Mais, d'après les découvertes et les belles préparations du docteur Foville, chaque nerf des

sens spéciaux se termine dans le cervelet et dans le cerveau par une membrane nerveuse, formant sac ou chambre, tapissée de substance grise ou sensible ; ainsi, pour rendre la chose plus claire, le nerf optique s'épanouit d'une part dans l'œil, en une membrane appelée rétine, ouverte à l'extérieur et sur laquelle vient s'imprimer l'image de l'objet perçu par la vision ; d'autre part ce même nerf optique forme dans la substance du cerveau une membrane tout à-fait analogue à la rétine, seulement plus forte et plus fermée en espèce de sac qui s'ouvre vers le nerf, comme pour en recevoir et en élaborer l'image apportée. La même disposition a lieu pour le nerf acoustique et pour tous les autres nerfs. En sorte que le nerf n'est qu'un conducteur qui transmet, de la périphérie à chaque rétine qui le termine dans le cerveau ou le cervelet, l'impression des objets sensibles et leur image.

Ainsi, les vibrations transmises, par l'éther, de tous les points superficiels d'un corps dans l'œil, impriment sur la rétine une image complète de ce corps ; mais cette image y est renversée. Le nerf optique transmet à son tour ces mêmes vibrations, modifiées sans doute, à la rétine interne plus forte que l'externe, mais là l'image est rétablie dans sa position naturelle ; et voici sur quoi nous fondons cette affirmation. Il est assez vraisemblable que les fibres des nerfs optiques se croisent entre elles, soit dans leur trajet de la rétine externe à leur point d'émergence de l'encéphale, soit dans leur continuation profonde dans la moelle allongée ou le cerveau ; les nombreux entre-croisements suivis par le docteur Foville dans toute l'étendue de la moelle allongée nous semblent autoriser notre manière de voir ; mais mieux, la rétine interne, à laquelle viennent aboutir les nerfs, est en sens inverse et opposée à la rétine externe ; par conséquent, on conçoit que l'image transmise doive s'y redresser.

Dans l'organe de l'audition, les vibrations sonores reçues par le nerf acoustique, mesurées ou modifiées par la rampe nerveuse du limaçon, sont transmises au sac membraneux en forme de rétine, qui termine dans le cervelet le nerf acoustique, et offre ainsi une cavité multiplicatrice des sons par la substance grise qui la tapisse. Enfin, pour les autres sens le même phéno-

mène, pour ainsi dire mécanique, a lieu. En sorte que, pour chaque sensation spéciale, il y a, dans l'organe cérébral, un point déterminé, préparé pour recevoir l'impression de l'image, l'élaborer et la multiplier. De ce point, de ce réceptacle, partent des racines des nerfs qui le forment, et qui viennent aboutir par plusieurs points aux parois des ventricules et y transmettent sans doute les images ainsi élaborées de plus en plus. De tous les sens, de tous les points donc les impressions afflueraient aux ventricules de l'encéphale, qui tous n'en forment qu'un seul par leurs communications. Là, dans ce *sensorium commune* des anciens, auquel l'anatomie profonde nous ramène, le liquide nerveux qui le remplit, et le fluide électro-nerveux qui l'illumine, pour ainsi dire, reçoivent ces images vivifiées et dégagées de tout ce qu'il y a de grossier dans la première impression extérieure. C'est sans doute dans ce fluide vivant que l'intelligence perçoit l'image, et en extrait par sa raison l'idée qui est l'image de l'image, le type de l'objet senti, la ressemblance de l'idée substantielle de l'âme. Mais comment et par quels moyens l'intelligence lit-elle ainsi sur l'organe ou dans le fluide qui est le siége ou l'instrument de ces opérations ? Ici l'observation nous échappe, nous touchons au mystère insondable de l'union de l'esprit avec la matière.

De ce que nous venons de dire ressortent pourtant de graves et importantes conséquences. Dans la succession des phénomènes de la sensation, l'organe est toujours et complétement passif; ainsi, dans la vision, l'image de l'objet visible est imprimée sur la rétine de l'œil; elle est transmise, par vibrations continuées dans le nerf, à la rétine intérieure du cerveau ; cette rétine tapissée de substance grise, pulpeuse, reçoit l'impression, et l'image se reproduit sur elle, pour être de là transmise au ventricule, suivant nos conjectures fondées sur l'anatomie profonde des racines des nerfs, qui viennent tous aboutir aux parois des ventricules. Jusqu'ici tout est passif, le cerveau, le fluide électro-nerveux, n'ont rien produit, ils ont reçu une action, une impression soit en ébranlement, soit en vibrations, en surface ou dans le temps, et voilà tout. Le passage de l'image à l'idée ne leur appartient plus; il s'opère là une transformation immatérielle qui n'a plus au-

cune place dans le cerveau, ni dans son fluide vital, et sur laquelle ils n'ont aucun empire. Maintenant de l'idée réfléchie, rapprochée de l'idée substantielle de l'âme, des idées comparées et combinées, naissent les pensées qui sont le propre unique de l'âme, de l'intelligence, qui peut employer et qui emploie, il est vrai, le cerveau à lui répéter et à lui représenter, autant et aussi souvent qu'elle le veut, les images ou impressions dont elle a besoin pour combiner ses idées, et produire ses pensées. Mais le cerveau ne sécrète rien, comme on l'a malheureusement dit, ne produit rien par lui-même; il reçoit du dehors pour transmettre à l'âme, ou de l'âme pour lui rendre, lorsqu'il s'agit de phénomènes intellectuels, et pour transmettre au dehors lorsqu'il s'agit de mouvements. Le cerveau est donc un organe purement mécanique et par conséquent passif.

On conçoit maintenant comment les lésions diverses dans une partie quelconque de l'organe, peuvent troubler les opérations de l'intelligence. Ainsi, si la rétine de l'œil est lésée, l'image ne s'y reproduisant pas avec la netteté convenable, est transmise avec ses défauts en plus ou en moins à la rétine interne, et aux ventricules, où l'intelligence la lit comme elle s'y trouve, et, par conséquent, avec ses vices; et de là les allucinations, les idées incomplètes, décousues, et tous les phénomènes de l'aliénation; il en sera de même pour tous les autres sens: l'état pathologique du cervelet chez les allucinés, observé par le docteur Foville, et rapproché de ses autres travaux, confirme cette thèse, puisque l'altération du cervelet a succédé à l'altération préalable des parties périphériques des nerfs auditifs et trijumeaux.

Une lésion dans la rétine intérieure ou dans les parties qui en dépendent, ou même dans les ventricules, un vice de conformation, etc., doivent conduire à des résultats psychologiques analogues. Mais dans aucun cas on ne peut dire que l'intelligence en elle-même soit viciée; elle demeure toujours ce qu'elle est dans sa nature et sa substance, seulement l'organe, chargé de lui fournir le sujet de ses opérations, ne fonctionne plus ou fonctionne mal.

Faut-il conclure de là que les causes morales n'occasionnent pas d'aliénation? Cela ne serait pas logique, puisque l'intelli-

gence agit sur les organes, et que par suite d'excitations trop fortes ou d'abus, l'organe peut être lésé momentanément ou même perpétuellement. Dès-lors si la lésion n'est pas trop profonde pour désespérer de la guérison, les moyens curatifs moraux, en rétablissant peu à peu l'équilibre, peuvent faire disparaître la cause du mal.

Ainsi, comme conséquence rigoureuse et dernière, l'étude de l'organisation humaine, évidemment faite pour une intelligence, nous amène aux mêmes conclusions que l'étude de l'âme en elle-même, c'est-à-dire à la distinction profonde et nécessaire de l'âme d'avec le corps, à la spiritualité de l'âme quoiqu'unie à des organes physiques. C'est à la considération de cette union de deux substances si différentes, et à l'étude de ses résultats que nous devons nous attacher maintenant pour avoir la notion complète de l'homme.

LEÇON XIII.

PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE. — UNION DE L'AME ET DU CORPS.

L'étude de l'organisation humaine nous a conduits à reconnaître que tous les organes sont engendrés et régis par le principe hémato-nerveux ; que du sang et de la substance nerveuse naissent tous les organes ; que la substance nerveuse elle-même est nourrie et vivifiée par le sang, ce qui justifie de la manière la plus complète la parole de Moïse : *La vie est dans le sang.* L'étude des organes, des sensations, nous a prouvé, en outre, que la forme générale du corps, que sa station, la disposition de ses parties, étaient déterminées par les fonctions intellectuelles des sens spéciaux, qui demandaient une position convenable pour accomplir leur rôle. Nous avons également vu tous les nerfs venir aboutir au centre, les uns à la moelle épinière, les autres à l'encéphale ; le développement du cerveau produit le dévelop-

pement proportionnel de toute la tête; les formes et les dispositions du système hémato-nerveux, c'est-à-dire des vaisseaux, des nerfs et de leurs troncs, déterminent toutes les formes et les dispositions de toutes les parties de l'organisme; les fonctions du principe hémato-nerveux déterminent en conséquence le développement harmonique et proportionnel de tous les organes.

Or, il nous est également démontré que le cerveau est principalement développé par ses fonctions intellectuelles; que tous les sens spéciaux sont également développés, composés et disposés pour les fonctions intellectuelles; si donc tous les organes sont la conséquence d'une telle destinée, il faut en conclure rigoureusement que le corps est fait pour l'âme. D'un autre côté, la comparaison du corps humain avec l'organisation des animaux, montre des anomalies physiques si profondes qu'elles ne peuvent s'expliquer que par les exigences de la nature de l'âme. Tout prouve donc que le corps est fait pour l'âme, et nous ajoutons, par l'âme.

En effet c'est l'union avec l'âme qui donne au principe hémato-nerveux, dans l'homme, une puissance qu'il n'obtient dans aucun animal; c'est l'action de l'âme et l'exercice qu'elle exige du cerveau et des organes des sens, qui développe le premier et donne aux seconds cette acuïté intellectuelle qu'ils n'acquièrent que chez l'homme. C'est l'action de l'âme qui modifie tout le système hémato-nerveux, de manière à produire, dans ses diverses parties, un développement proportionnel à l'exercice qu'elle en exige. Ainsi, plus l'âme pense, plus le cerveau et la tête se spiritualisent, si l'on peut ainsi dire, dans leurs formes et leur développement proportionnel, tandis que les organes digestifs et animaux s'affaiblissent.

Il serait inutile d'accumuler les faits et les observations pour prouver une vérité que nul physiologiste, tant soit peu profond, ne niera.

Mais si l'action de l'âme développe ainsi tous les principaux organes et les systèmes dominateurs, il s'ensuit qu'elle développe au moins indirectement tous les autres. Or, quand commence cette action nécessaire de l'âme?

D'abord, nul n'osera dire que l'œuf humain, gros à peine

comme la tête d'une forte épingle, s'organise et se développe de lui-même par sa substance, pas plus que la graine du végétal ou l'œuf d'un animal quelconque. En effet, la graine d'une plante a besoin d'humidité, de chaleur, et surtout du principe vital éthéré pour germer, se nourrir et s'accroître. L'œuf de tout animal ne peut pas davantage se développer sans les circonstances convenables et déterminées dans leurs variations, suivant le degré de l'échelle animale auquel l'œuf appartient; mais par-dessus tout la fécondation, qui n'est que la transmission ou la production du principe vital hémato-nerveux, lui est nécessaire (1). L'œuf humain est donc aussi soumis aux mêmes conditions; il a aussi besoin de recevoir le principe hémato-nerveux. Mais est-ce ce principe qui l'organise et le développe tout entier? Si l'on peut soutenir cette thèse pour les animaux, chez lesquels tout s'arrête, tout converge au principe hémato-nerveux, et dont l'organisation et les fonctions ne supposent absolument rien au-delà de ce principe, quelque perfectionné qu'il puisse paraître, il est impossible de soutenir la même opinion à l'égard de l'homme. Chez lui, en effet, nous l'avons longuement prouvé, le principe hémato-nerveux obtient toute sa supériorité uniquement de son union avec l'âme; c'est sous ses ordres et sous son empire qu'il travaille, qu'il s'élève et se perfectionne; il est le *siliqua mentis immortalis* des anciens, seul il pourrait vivifier et organiser l'œuf humain, mais il n'en ferait pas plus qu'il ne fait dans les animaux. Puisque c'est pour l'âme et sous ses ordres qu'il travaille; puisque c'est d'elle qu'il reçoit toute sa puissance humaine; puisque de fait tous les principaux organes et le corps entier sont régis par l'âme dans leur développement; qu'ils sont évidemment faits pour l'âme dans l'ensemble comme dans les détails; que le système hemato-nerveux humain est également développé et disposé pour l'âme, il faut en conclure que, dès le premier instant de son existence, le principe hémato-nerveux est uni à l'âme. C'est par elle qu'il s'agrandit tout d'abord et travaille sur les matériaux de l'œuf pour en former un système nerveux

(1) Les animaux dont les individus se reproduisent seuls ne sont pas une objection; car ou ils rentrent dans le cas des végétaux, ou bien chaque individu est l'espèce complète.

et sanguin humain; puis, à son aide, tous les autres organes dans le fœtus. Mais dans cette première période, la sensibilité obtuse seule existe et donne à l'âme le sentiment de son existence. Peu à peu ce sentiment s'agrandit avec le développement des organes. Puis quand le fœtus vient à la lumière, la vie intellectuelle commence pour lui, la sensibilité obtuse se tait de plus en plus à mesure que la sensibilité de relation s'accroît et occupe l'âme. La haute influence de celle-ci régit toujours toutes les fonctions, mais sans y prêter d'autre attention que celle d'un roi dont la présence fait tout marcher dans ses États et se fait sentir jusque dans les dernières ramifications de chaque administration particulière. Mais la vie intellectuelle et volontaire absorbe de plus en plus toute l'attention de l'âme qui n'est plus reportée vers les organes de la sensibilité obtuse que par accident, lorsqu'une surexcitation douloureuse vient la frapper.

Puisque l'âme anime le corps et le développe, elle devrait, semble-t-il, toujours le former parfait et propre à la servir dans toutes ses opérations. Cependant il n'en est pas ainsi, car tout ne vient pas d'elle et elle est souvent contrariée dans son action. D'abord, elle reçoit les premiers matériaux de l'œuf, du père et de la mère, qui les produisent sous l'influence de leur état moral comme de leur état physique; de là souvent un vice radical dans les premiers éléments des organes, vice qui retentira peut-être dans toute la vie de l'individu produit. L'œuf fécondé puise ensuite sa nourriture dans le système hémato-nerveux de la mère; or, les substances qu'il en reçoit sont modifiées encore par l'état organique et moral de la mère pendant tout le temps de la grossesse, et tous les accidents qui arrivent à la mère pendant cette période, les maladies, les émotions, les surexcitations passionnées réagissent puissamment sur la nourriture et sur le développement du fœtus. De ces causes et d'un grand nombre d'autres, résultent les obstacles qui contrarient l'action de l'âme, et qui peuvent même l'abolir complétement et donner la mort au corps qu'elle se prépare. Dans la troisième période de sa vie fœtale, l'enfant venu à la lumière puise encore sa nourriture sur la mère ou la nourrice qui l'allaite. Or, le lait, comme tous les autres produits organiques,

participe encore à l'état physiologique, hygiénique et moral de la personne qui le produit ; et il communique ses modifications diverses à l'enfant qui s'en nourrit. C'est dans ces trois périodes, de la fécondation, de la vie fœtale, de l'allaitement, que les causes modifiantes les plus énergiques imposent à l'âme dans son action sur le corps la coaction nécessaire contre laquelle elle ne peut lutter victorieusement.

Telles sont les lois physiologiques profondes qui justifient les prescriptions de la morale chrétienne sur le point capital de la reproduction de l'espèce humaine.

Il suit de ce qui précède que c'est donc l'âme qui forme le corps, et c'est ce qu'enseigne saint Thomas avec Aristote : « Il est manifeste, dit-il, que le premier principe de la vie du corps est l'âme ; et comme la vie se manifeste par diverses opérations dans les différents degrés d'êtres vivants, le premier principe par lequel nous accomplissons chaque opération vitale est l'âme. C'est elle par laquelle d'abord nous nous nourrissons, nous sentons, nous nous mouvons, et nous comprenons. Or, ce principe, qui est la première cause de l'intelligence, soit qu'on l'appelle intellect ou âme intellective, est la forme du corps (1). La forme est l'acte, le principe de toute activité ; or, la nature de tout être est manifestée par ses actes ; l'opération propre, caractéristique de l'homme, c'est l'intelligence ; par elle, en effet, il surpasse tous les animaux. Il faut donc que l'homme tire son espèce du principe de son opération caractéristique. Or, chaque être se spécifie par sa forme propre. La conséquence est donc, dit toujours saint Thomas, que le principe intelligent est la forme propre de l'homme (2).

Ainsi donc, métaphysiquement comme physiologiquement, nous sommes conduits à accepter que c'est l'âme qui forme son corps.

Il suit de là qu'il n'y a point une seule âme universelle qui s'unirait à tous les corps, immergés pour ainsi dire dans l'immensité de sa substance spirituelle. En effet, la forme étant le principe de l'être, et cette forme étant l'âme de l'homme, il est impossible que plusieurs individus différents par le nombre

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXVI, art. I. — Arist., in 2 *De Anima*.
(2) Id., *ibid.*

soient une seule forme, comme il est impossible qu'ils soient un seul être (1); dès qu'il y a distinction, individualité, il n'y a ni unité d'être, ni unité de forme, et c'est là l'éternel démenti donné au panthéisme.

Une autre conséquence non moins importante découle des principes posés; c'est que l'âme est unique, et qu'il n'y a point en nous une âme nutritive, une âme sensitive, une âme intellective, mais que toutes ces opérations appartiennent à une seule âme. En effet, tout être est un par la forme qui le fait être, et plusieurs formes produisent plusieurs êtres différents; si donc il y avait dans l'homme plusieurs âmes, il y aurait autant de formes différentes et autant d'êtres distincts. En outre, comme la forme est le principe des actes, les opérations de chaque âme seraient indépendantes des autres âmes, ce qui n'est évidemment pas, puisque les opérations intellectuelles influent sur les phénomènes physiologiques, et ceux-ci à leur tour sont une condition des phénomènes intellectuels. Enfin nous avons prouvé que l'âme intelligente seule formait tout le corps et donnait sa puissance au principe vital humain. Il est donc impossible qu'il y ait dans l'homme un autre principe que l'âme intelligente. L'âme est l'acte premier du corps organisé, ayant la vie en puissance; elle n'est pas pour le corps, mais le corps est pour elle, parce que la forme n'est pas à cause de la matière, mais bien celle-ci à cause de celle-là (2). L'âme précède donc le corps par une distinction de raison, et nulle forme accidentelle ne peut être comprise dans la matière du corps avant l'âme qui en est la forme substantielle (3).

Mais puisque la forme est unie à la substance sans aucun intermédiaire, il est naturel d'en conclure que l'âme est unie au corps dont elle est la forme, comme la figure à la cire, sans aucun intermédiaire (4); ce qui nous fait dire avec saint Augustin et saint Thomas que l'âme tout entière est dans tout le corps, et tout entière dans chacune de ses parties (5), sans

(1) S. Thom.. *Summ.*, p. p., q. LXXVI. — Arist. in 2 *De Anima*.
(2) *Id.*, II. passim.
(3) *Id.*, *id.*, art. VI. — (4) *Id.*, *id.*, art. VII.
(5) Anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est. (S. Aug., *de Trinit.*, lib. VI, cap. VI. — S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXVI, art. VIII.

que nous puissions lui assigner un siége spécial et particulier, puisqu'elle est simple et indivisible; seulement les différents organes sont les instruments et les siéges de ses opérations diverses, et puisque l'âme humaine est sur les confins des créatures spirituelles et corporelles, les puissances de ces deux ordres de créatures concourent en elle (1). Certaines opérations, de l'âme s'exercent sans organes corporels, comme comprendre et vouloir. Les puissances, principes de ces opérations, sont dans l'âme comme dans le sujet. D'autres opérations de l'âme s'exercent par le moyen des organes corporels, comme la vue par l'œil, l'ouïe par l'oreille, et semblablement de toutes les autres opérations de la partie nutritive et sensitive. C'est pour cela que les puissances, principes de pareilles opérations, sont dans le principe vital, *le conjoint* comme dans le sujet, et non dans l'âme seule, qui en est pourtant le premier principe. Car toutes les puissances sont dans l'âme, non comme sujet, mais comme principe; puisque c'est par l'âme que le conjoint reçoit la puissance d'accomplir telles ou telles opérations. Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles, elles procèdent donc de son essence comme de leur cause (2).

Il n'y a donc qu'une seule âme de laquelle découlent toutes les puissances; elle est immédiatement unie au corps par le principe vital qui appartient au corps, qui en est comme la substance intime, profonde; l'âme forme elle-même son corps, et agrandit par son union la puissance du principe organique formateur, sous ses ordres, de tous les organes; nulle forme ne précède l'âme dans le corps humain; or, comme il ne commence à se développer que par sa forme, qui est le principe de tout acte, nous sommes obligés d'admettre que l'âme anime le corps dès le premier instant, qu'elle est par conséquent créée en même temps que l'œuf humain reçoit le principe hémato-nerveux et qu'il est susceptible d'un développement individuel. De là, la haute protection dont la morale chrétienne entoure la transmission de la vie, cette participation de la créature à la puissance créatrice dont elle perpétue l'œuvre. De là encore, ses anathèmes contre les êtres coupables qui vio-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXXVII, art. II. — (2) *Id.*, *id.*, art. V-VI.

lent dans sa racine la loi posée par la puissance créatrice à la perpétuité de son œuvre, et qui arrachent à l'amour infini les âmes humaines, faites à l'image de Dieu, et objets de ses complaisances.

Maintenant que l'union de l'âme et du corps nous est démontrée, nous sera-t-il permis d'en rechercher la cause et le moyen immédiats? C'est une vérité incontestable que Dieu ayant créé le monde matériel pour l'homme, devait mettre ce roi en rapport avec son empire. Tel fut l'objet de l'union admirable, mystérieuse, qu'il établit entre cette âme, cette raison, image de la divinité et un corps formé de la même terre, d'où avaient été tirés tous les animaux. Cependant le corps de l'homme est tellement au-dessus de celui des animaux, qu'il nous a été facile de démontrer qu'il est évidemment fait pour servir d'instrument à son âme. Mais il y a entre le corps et l'âme une telle réciprocité d'action que l'union de ces deux substances, de nature si différente, ne forme qu'un seul être (1). Cependant l'âme, qui est, par les sensations, dans un certain état de passiveté vis-à-vis du corps, est aussi douée à son égard d'une puissance d'action, dont l'exercice fait même le premier objet de son union avec lui, puisque Dieu a surtout institué cette union pour faire jouir l'âme de l'empire du monde visible.

Sans entrer dans la discussion des opinions diverses touchant le mode et la cause d'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, nous nous contenterons d'établir quelques notions évidentes. D'abord le corps obéit à la volonté de l'âme, et, à son commandement, exécute les mouvements nécessaires pour la servir, sans qu'elle sache en rien quel nerf, quel muscle a dû se contracter ou s'étendre pour lui obéir; la volonté de l'âme n'est donc, par rapport aux mouvements du corps, qu'une cause aveugle, par conséquent une cause nulle par elle-même, une cause impuissante. Il faut donc admettre nécessairement qu'il y a entre l'âme et le corps une cause éclairée et toute-puissante, puisqu'il serait absurde de prétendre que le corps se meut de lui-même. Mais cette cause, quelle est-elle? que peut-elle être? que la volonté efficace et persévérante de

(1) Anima rationalis et caro unus est homo. (*Symb. de S. Athanase.*)

Dieu, qui, par une loi qu'il a établie, produit continuellement les mouvements de notre corps à la demande de notre bon plaisir. Sans doute, c'est une loi de la nature que le corps obéisse à l'âme; mais qu'est-ce que la nature? dit saint Augustin, sinon la volonté de Dieu, notre Créateur (1). Et c'est la doctrine de l'apôtre saint Paul, que nous avons besoin de l'assistance continuelle et du concours incessant de Dieu, pour jouir de la vie et du mouvement, pour nous servir même du corps qui semble si bien nous appartenir en propre. « Dieu n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes (2). »

En conclura-t-on que Dieu est l'auteur du péché? que c'est lui que l'assassin peut accuser de ses homicides, et l'impudique de ses sensualités criminelles? Non, évidemment, car ce n'est pas le mouvement du corps qui constitue le péché, mais la perversité de l'âme qui en abuse. Concluons-en donc seulement que le péché est abominable, et qu'il est bien fondé le reproche que Dieu fait aux pécheurs de l'avoir fait servir à l'exécution de leurs coupables projets, de l'avoir, pour ainsi dire, rendu l'instrument de leurs crimes : *Servire me fecisti in peccatis tuis, præbuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis* (3).

Mais si l'âme, pour agir sur le corps, a besoin de l'intervention d'une cause toute-puissante, est-il nécessaire de recourir aussi à l'action de Dieu pour expliquer comment les mouvements du corps font éprouver à l'âme les diverses sensations qui l'affectent? Cela est évident encore; 1° parce qu'il n'y a entre le mouvement du corps et l'affection de l'âme aucun rapport nécessaire, ou plutôt parce que l'un est trop essentiellement différent de l'autre pour lui devoir immédiatement son origine, ou en être la cause véritablement efficiente; 2° surtout, parce que, si l'âme plus noble et d'une nature bien supérieure au corps, n'a cependant sur lui aucune action immédiate, on ne saurait concevoir que le corps, qui n'est que matière, puisse par lui-même agir sur l'esprit.

(1) Quid est natura, nisi voluntas tanti utique conditoris?

(2) Non longe est ab unoquoque nostrûm, in ipso enim vivimus, movemur et sumus. (*Act. Apost.*, XVII, 28.)

(3) Is., XLIII, 24

Il faut donc nécessairement recourir à la volonté divine comme unique cause des sensations que l'âme éprouve, à l'occasion des mouvements du corps, et reconnaître, malgré ce qu'en disent les préjugés et les sens, que c'est Dieu qui, opérant tout en tous, comme nous l'assure l'Écriture, excite, par sa volonté persévérante, tous ces sentiments dans nos âmes.

Et il ne sert à rien d'objecter que le corps a pu recevoir et a reçu de l'institution divine du Créateur la puissance de causer dans l'âme le plaisir et la douleur, car si l'on s'entend bien, c'est dire la même chose que nous cherchons à établir (1), puisque, par un seul acte de sa volonté, Dieu crée et conserve tout.

Et ainsi l'union de l'âme et du corps, comme la création tout entière, prouve de la manière la plus évidente la nécessité de l'existence de Dieu.

L'union de notre âme et de notre corps étant donc l'effet de la volonté persévérante de Dieu, le corps n'est rien moins que nécessaire à l'âme pour qu'elle éprouve les sentiments qui l'agitent, aujourd'hui, à son occasion. Dieu peut exercer son action sur l'âme à toute autre occasion, ou même par son unique bon plaisir. Ainsi, il peut nous faire entendre des sons, sans que nos oreilles soient frappées, nous faire voir sans que nos yeux y aient part, nous faire ressentir les ardeurs de la fièvre, sans que notre sang soit embrasé, nous faire goûter tous les plaisirs, sans que nos nerfs soient ébranlés. C'est ce qui explique les joies des anges et des élus dans le ciel et les tourments des démons et des réprouvés dans l'enfer.

L'union de l'âme et du corps nous ramène à une question déjà en partie résolue par notre étude sur l'intelligence. C'est la question bien ancienne et renouvelée avec chaleur dans ces derniers temps, de savoir comment l'âme voit les corps et jusqu'à quel point elle est redevable aux sens extérieurs de jouir de la vue du monde physique.

Les uns ont prétendu que les corps transmettaient leur impression sur nos organes, et que l'âme, en la recevant, la

(1) *Hist. phil. et relig. de l'homme.*

transformait en idée. Or, ce sentiment ne semble pas admissible, parce qu'il donnerait à l'âme un pouvoir créateur qui n'appartient qu'à Dieu; en effet, l'idée de tous les êtres préexiste à leur création; elle est immuable et éternelle en Dieu; Dieu même ne crée pas ses idées, puisqu'elles sont son essence, comment l'âme pourrait-elle créer les siennes, et avoir ainsi une puissance que Dieu n'a pas? C'est insoutenable.

Les autres ont pensé que notre âme voyait toutes choses en Dieu; thèse également inadmissible et contraire à la foi, qui enseigne que nous voyons ici-bas les choses par un miroir et en énigme, et que la vision des choses dans l'essence de Dieu même est une récompense surnaturelle, réservée à la béatitude du ciel.

Pour nous, il nous semble que la conséquence rigoureuse de toute notre doctrine, c'est que l'âme voit les choses en elle-même par les idées qui sont sa substance, au moyen des images reçues du dehors.

D'abord, un fait évident pour tout le monde et avoué par tous les philosophes, depuis Platon et Aristote, c'est que nous ne voyons les objets que par leurs formes; ce n'est point leur substance qui est perçue dans notre âme, mais leur forme, leur idée. En second lieu, le principe révélé nous a démontré que notre âme est faite à l'image et à la ressemblance de Dieu; or, les idées de tous les êtres, possibles ou créés, sont l'essence divine même, puisqu'en effet Dieu n'aurait pu créer avec science et sagesse, s'il n'avait eu en lui-même les types et les originaux de tous les mondes et de tous les êtres créables. D'où il suit que c'est en lui-même que Dieu voit toutes choses. L'âme, image de Dieu, est aussi dans sa substance toutes les idées qu'il a plu à Dieu de lui communiquer; c'est donc en elle même aussi que l'âme voit toutes choses, mais non sans secours, sans conditions indépendantes d'elle. C'est, en effet, une autre vérité que Dieu a créé le monde pour l'âme; ce monde n'est que la traduction intelligible des idées qui le représentent en Dieu, car à un être intelligent, comme l'âme, il fallait un monde intelligible. L'accord de ces vérités entre elles nous conduit à conclure rigoureusement que Dieu a réalisé ses idées éternelles de deux manières, dans le temps : il les a réalisées,

dans la matière et d'une manière sensible, dans tous les êtres physiques qui constituent cet univers; ensuite il les a réunis d'une manière spirituelle dans la substance de l'âme, qui devient ainsi le miroir du monde.

Mais, par l'union de l'âme et du corps, ces deux réalisations des idées divines se réunissent dans l'homme, qui devient ainsi l'abrégé, le résumé physique et intellectuel du monde.

L'homme est le résumé du monde physique; c'est à lui qu'aboutit l'échelle des êtres créés, et en lui qu'elle se termine. Tous les êtres corporels représentent à notre esprit l'abstraction que nous appelons matière, laquelle n'existe que dans les corps, et non en elle-même et indépendamment d'eux. Or, un simple coup d'œil sur l'ensemble des êtres physiques nous y montre six groupes principaux que nous pouvons appeler règnes, dont chacun est caractérisé par une propriété qui ne convient qu'à lui, et qu'il possède en plus de celles des règnes qui le précèdent; dès lors chaque règne peut être distingué par une dénomination distincte, fondée sur sa propriété particulière. Tous ces règnes forment aussi ensemble une série croissante, du premier au dernier terme; série dont les termes rentrent les uns dans les autres en se perfectionnant à mesure qu'on s'élève, de telle sorte qu'ils sont dépendants, fonction l'un de l'autre, et tellement subordonnés, que, l'un venant à manquer, tous les autres, qui lui sont supérieurs, manquent aussi. Dans cette série, en effet, le règne immédiatement supérieur joint aux propriétés des règnes inférieurs celle qui lui est propre, en sorte que le nombre des propriétés s'accroît régulièrement d'une, en conservant celles des règnes inférieurs (1).

D'abord la pesanteur est une propriété générale de tout ce qui est matière; mais comme celle-ci n'existe et ne peut exister que dans les corps, elle ne constitue pas proprement un règne particulier.

I[er] *règne*. Il en est autrement des *fluides*, caractérisés par la pesanteur (2), la forme fluide et l'expansibilité; nécessaires à

(1) Les six règnes sont parfaitement d'accord avec les six jours de la création.

(2) Les fluides dits impondérables ne sont pas pour cela dépourvus de pesanteur; seulement, comme nous ne pouvons les saisir, il est impossible de l'apprécier. Cependant les phénomènes généraux nous forcent d'admettre la pesanteur

ous les règnes suivants, soit comme air respirable, soit comme éther, principe et agent de la composition et de la décomposition de tous les corps, soit enfin comme cause de tous les mouvements, nous allons les voir s'élever en puissance en passant dans les règnes suivants.

IIe *règne*. Les *minéraux* sont caractérisés par la pesanteur, la composition chimique, et par les formes régulières, déterminées et mathématiques. Ils sont pénétrés par les fluides éthérés, qui président à leur composition et à leur décomposition, et qui déterminent leurs propriétés secondaires.

IIIe *règne*. Les *astres* sont caractérisés par la pesanteur, par la forme géométrique, par le mouvement continuel, déterminé et mathématique. Les astres ne sont, à proprement parler, qu'un assemblage de minéraux, régis, dans leur composition, leurs changements et leurs mouvements, par les fluides.

IVe *règne*. Les *végétaux* sont caractérisés par la pesanteur, la forme, l'organisation, l'accroissement par nutrition, et enfin par la vie et la reproduction. Les fluides éthérés deviennent, ici, le principe de vie, l'agent de toutes les fonctions vitales des végétaux ; par leur action, les minéraux sont transformés en substance végétale, et se déposent, même à l'état simple ou de sels, dans les tissus des végétaux, qui résument ainsi tous les règnes précédents.

Ve *règne*. Les *animaux* sont caractérisés par tout ce que possèdent les végétaux, et de plus par la sensibilité, de laquelle dépend la locomotion spontanée. Chez eux, le fluide éthéré devient le principe hémato-nerveux et préside à toutes leurs fonctions ; mais les organes divers et le système sanguin et nerveux forment, par leur complication, leur développement proportionnel, leur nombre, leurs formes, dans chaque espèce, la série animale tout entière, qui s'étend entre les végétaux et l'homme, comme la série végétale s'étend entre les minéraux et les animaux.

VIe *règne, social* ou l'homme, caractérisé par tout ce que possède l'animal, et de plus par la sociabilité, ce qui renferme l'intelligence, la liberté, la moralité et la perfectibilité. Dernier

en eux ; le nom d'*impondérables* est donc impropre ; ils seraient mieux nommés incoercibles.

terme de la création, tous les autres règnes vont se résumer en lui ; le fluide éthéré, après avoir présidé aux compositions et aux décompositions des corps minéraux, aux mouvements des astres, aux fonctions des végétaux et des animaux, devient aussi dans l'homme le principe vital élevé à sa puissance humaine par l'union avec l'âme. C'est lui qui, avec le système hémato-nerveux, constitué par les vaisseaux sanguins et les nerfs, va former tous les organes et résumer en eux toute la création matérielle. Tous les organes des animaux supérieurs sont réunis dans l'homme et perfectionnés par son intelligence; il possède le système nerveux de relation à un degré bien plus élevé qu'eux, le système de la grande circulation est aussi perfectionné chez lui qu'il peut l'être. Dans le système nerveux ganglionnaire et dans ses vaisseaux et ses ganglions lymphatiques du système hémato-nerveux mixte, l'homme résume tous les animaux inférieurs qui ne possèdent plus qu'un système nerveux ganglionnaire et un système circulatoire lymphatique. Il résume donc tout le règne animal.

Par la forme arborescente du système hémato-nerveux, dont les racines sont les vaisseaux chylifères et lymphatiques, dont le tronc est constitué par la moelle épinière et par les artères et les veines centrales, dont les branches et les feuilles sont formées par l'encéphale et l'épanouissement de ses nerfs sensoriaux, par les poumons en relation directe avec le monde extérieur, l'homme résume le règne végétal, il le résume encore par ses fonctions vitales de nutrition, de reproduction et de sécrétion, perfectionnées.

Ses os sont la représentation des minéraux bruts par les sels calcaires qu'ils contiennent en dépôt. Les éléments simples qui entrent dans la composition des corps divers, forment aussi les principes immédiats du corps humain. Son sang et ses humeurs diverses contiennent de l'eau, de l'oxygène, du fer, des gaz divers, etc.

La création matérielle tout entière, depuis la lumière, créée le premier jour, jusqu'au plus parfait des animaux, créé le sixième jour immédiatement avant l'homme, est donc résumée en lui. Tout vient donc aboutir à lui, se terminer et se perfectionner en lui. Les végétaux transmuent les substances élé-

mentaires et minérales en substance végétale, qui, reprise par les animaux, est transmuée, par leur principe vital, en substance animale. La substance minérale, les substances végétales et animales sont reprises par l'homme, qui en forme tous ses organes, qui les transmue en sang humain, en nerf, en cerveau, et les élève ainsi jusqu'à devenir le trône et l'instrument de l'âme. Par la nutrition, par la respiration, par la perspiration cutanée, par tous les sens, le fluide éthéré est recueilli dans le monde et introduit dans l'organisme pour y nourrir le principe hémato-nerveux, qui est toute la vie du corps et comme le siége de l'âme. Ainsi, toutes les parties de la matière sont résumées dans le corps de l'homme; celui-ci transforme les éléments de ce monde en instruments qui serviront à l'âme à connaître ce monde, à y recueillir toutes les formes, les propriétés qui sont des images des types originaux qui sont en Dieu.

Car de même qu'il y a une échelle matérielle des êtres physiques qui vient se résumer dans l'homme, et s'étend, pour ainsi dire, entre l'homme et Dieu, les êtres créés forment aussi une échelle spirituelle d'idées qui partent de Dieu et viennent se résumer dans l'âme image et ressemblance de son Créateur.

Dieu, qui connait tout par son essence, et qui crée tout par sa science, n'a pu créer que suivant cette science, et par conséquent d'après son essence et sa nature; aussi, les profonds théologiens enseignent-ils que les vestiges de la Trinité apparaissent dans toutes les créatures (1). Dans les créatures raisonnables, qui jouissent de l'intelligence et de la volonté, on trouve la représentation de la Trinité par son image, en tant qu'on trouve en elles un Verbe conçu et un amour qui procède.

Mais dans toutes les créatures, la Trinité est représentée par ses vestiges, en tant que dans chacune se rencontre quelque chose qu'il est nécessaire de ramener aux divines personnes comme à la cause. Chaque créature, en effet, subsiste dans son être, elle possède une forme qui détermine son espèce, et elle est ordonnée à une fin. Or, en tant que substance créée,

(1) S. Aug., *de Trinit.*, lib. VI, cap. X. — S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XLV.

elle représente la cause et le principe, et démontre la personne du Père, qui est le principe sans principe. Par la forme qui la spécifie, elle représente le Verbe, en tant que la forme d'une chose artificielle vient de la conception de l'artiste. La coordination de la créature à une fin représente le Saint-Esprit, qui est l'amour; parce que l'ordre d'un effet vers un but procède de la volonté du Créateur. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (1) qu'en chaque créature on découvre le vestige de la Trinité, en tant que cette créature existe et qu'elle est ordonnée à un but. C'est encore à ces vestiges qu'il faut ramener *le nombre*, *le poids* et *la mesure*, avec lesquels toutes choses ont été créées, dit la Sagesse (2). Car la mesure se rapporte à la substance de la chose limitée par ses principes, le nombre à l'espèce ou la forme, et le poids à l'ordre. Et à ces trois choses se ramènent les trois autres que pose saint Augustin (3): le mode, l'espèce et l'ordre; et celles-ci encore (4) : ce par quoi une chose est, ce par quoi elle est distinguée, ce par quoi elle est convenable au but. Car une chose est par sa substance, elle est distinguée par sa forme, elle est convenable par sa coordination (5).

Nous retrouvons donc les vestiges de la Trinité dans tous les êtres, dont la substance représente le Père; la forme, comme venant de l'intelligence, est le vestige du Fils, et la coordination à une fin, comme procédant de la volonté, de l'amour, est la représentation du Saint-Esprit. Or, toutes les propriétés, toutes les qualités, toutes les lois des êtres, en un mot, tout ce qui est intelligible en eux se rapporte ou à leur substance, ou à leur forme, ou à leur fin, ou à ces trois choses à la fois. « Toute créature est donc, en un certain sens, imparfaitement semblable à Dieu... car de même que Dieu est l'être à sa manière infinie, par son essence, ainsi les créatures sont proportionnellement des êtres à leur manière par participation et par imitation de Dieu. » D'où il suit que les choses qui sont plus parfaites dans leur être, ou en plusieurs degrés, comme les créatures intellectuelles, sont plus semblables à Dieu. C'est de

(1) Lib. VI *de Trin.*, c. X. — (2) *Sap.*, II.
(3) Lib. *De natura boni*, cap. III. — (4) Lib. LXXXIII q. q., quæst. XVIII.
(5) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XLV, art. VII.

cette ressemblance imparfaite qu'il faut entendre les paroles de l'Écriture, lorsqu'elle dit que l'homme a été fait à la ressemblance de Dieu (1); mais c'est de la ressemblance parfaite qu'elle veut parler, quand elle nie (2) qu'aucune créature soit semblable à Dieu (3).

Tout être, en ce qu'il est connaissable, représente donc les vestiges de la très-auguste Trinité; mais chaque être est, en outre, la représentation d'une face particulière de l'idée une et infinie, qui est l'essence divine commune aux trois personnes. De là découlent tous les rapports des êtres créés, entre eux, avec l'homme et avec Dieu. Or, comme l'être, la forme et la fin de chaque créature sont plus ou moins parfaits, plus ou moins élevés, il s'ensuit qu'il y a des degrés dans les ressemblances des êtres avec Dieu, et que par conséquent la création n'est qu'une échelle harmonique d'idées divines, partant de Dieu et traduites dans la substance, la forme et la fin des êtres pour arriver à l'homme.

Le fluide éthéré, agent principal du monde matériel, est l'image créée de la lumière éternelle, mais en même temps il représente à sa façon Dieu et la Trinité des personnes. C'est, en effet, une seule substance fluide qui représente l'immensité de Dieu, en ce qu'elle est répandue dans tous les espaces et pénètre tous les corps; ce fluide agit sous trois formes ou modes, la lumière, la chaleur et l'électro-magnétisme; image de la vie dans le Verbe, dans lequel tout est vie, il est le principe de tout mouvement physique, de toute vie matérielle. La connaissance de ses lois, de ses effets, montre à l'âme l'unité du monde et ses harmonies. Les minéraux, par leur substance qui répond à l'idée de pesanteur, leur forme qui les spécifie et leur fin qui les harmonie avec les fluides, avec les végétaux et les animaux, traduisent à l'âme toutes les idées dont ils sont la représentation. Leur existence possible sous trois états, solide, liquide et gazeux; leur composition qui demande au moins deux éléments simples et l'action du fluide éthéré, ou bien un oxyde et un acide, mais toujours avec l'action du fluide éthéré,

(1) *Genes.* I, 5, et *Jac.*, III, 19. — (2) *Psalm*, XXXVII, XXXIX et LXX.
(3) Billuart, *De perfect. Dei*, art. XI.

sont autant de manières de retracer les vestiges de la Trinité.

L'être s'agrandit dans les végétaux et les rapports croissent en proportion ; nous y trouvons toujours la substance, la forme et la fin ; la matière sous ses trois états, solide, liquide et gazeux ; la racine en rapport avec le sol, les branches et les feuilles en rapport avec l'atmosphère, et le tronc qui lie les racines aux branches, sont un autre vestige. Le fluide éthéré devient en eux principe végétal, et, avec les organes et les produits, il est toute la vie des plantes. De quelque façon qu'on étudie la structure et les fonctions végétales, on y retrouve toujours ce même rapport trinaire, ce syllogisme de la conception divine. La fonction caractéristique des végétaux, la reproduction, repose sur la fleur, qui est complète par l'organe mâle et l'organe femelle, lesquels concourent à produire la graine, un père, une mère et un fils.

Nous retrouvons dans les animaux tous les mêmes rapports, toutes les mêmes représentations d'idées, mais dans un degré bien plus élevé, et avec de nouveaux rapports et de nouvelles ressemblances aux idées divines. Le principe vital hémato-nerveux, qui agit par le sang et par la substance nerveuse, est le premier vestige de la Trinité. De là sortent tous les organes où le rapport trinaire se manifeste toujours, et ainsi est représentée l'action créatrice et formatrice de l'auguste Trinité ; puis l'espèce animale, qui est la chose créée, est constituée par le mâle, la femelle et le produit.

Tous ces rapports, toutes ces ressemblances se réunissent et s'élèvent de plus en plus dans l'homme physique, dont la création spéciale est une image plus grande de la Trinité, puisque l'homme est d'abord créé, comme principe ; de lui est tirée la femme, pour représenter le fils naissant du Père en Dieu ; et enfin l'enfant procède de l'homme et de la femme, à l'image du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils, et ainsi la famille représente l'auguste Trinité ; il serait facile de retrouver toutes ces analogies dans la société humaine et principalement dans l'Église.

Mais dans l'homme individuel, se résument tous les rapports, toutes les représentations d'idées échelonnées dans la création physique ; et enfin, dans son système nerveux, le plus

élevé de tous, le rapport trinaire arrive à l'âme. Il a, en effet, un centre, la moelle épinière et l'encéphale, qui sont le principe, puis des nerfs de sensibilité au service de l'intelligence, et des nerfs de mouvement au service de la volonté.

Cependant tous ces vestiges de la Trinité, toutes ces représentations des idées divines, tous ces rapports des êtres qui sont aussi des représentations d'idées, ne peuvent être perçus par les êtres physiques; ils sont leurs raisons d'être, mais la perception de ces raisons, leur intelligence ne peut appartenir à la matière ni aux créatures qui en sont formées. Il fallait donc un être spirituel, raisonnable, une substance d'idées, qui pût résumer en elle cette échelle harmonique des idées divines, comme le corps humain en résume l'expression matérielle. Si donc l'âme humaine n'est pas, dans sa substance même, la réunion, le résumé de toutes les raisons d'être, des idées que représentent les créatures qu'elle peut connaître, elle ne les percevra jamais, puisqu'elles ne peuvent lui être données par les sens qui ne les perçoivent pas et qu'il n'y a aucun rapport de cause à effet entre la matière et l'esprit. Il faut donc admettre une relation nécessaire, une correspondance parfaite entre toutes les idées des êtres créés, et ces mêmes idées spiritualisées dans notre âme, à l'image des types originaux qui sont éternels dans l'essence divine. L'action des sens donnés à l'âme pour percevoir le monde sensible, dans l'état actuel, ne fait donc que rapprocher les formes physiques des formes intellectuelles, par une loi de la volonté de Dieu, dont nous ignorons le comment, quoique nous soyons certains que c'est par ce rapprochement que l'âme lit en elle-même les idées des êtres sensibles. De là même ressort le principe logique de la comparaison, qui a dû nous servir de guide dans toutes nos investigations. L'âme, par là, devient la mesure, le terme de comparaison de toutes les idées, de toutes les vérités que les phénomènes ou les êtres nous font percevoir. Et de même que Dieu connaît les êtres distincts de lui, en les comparant à son essence et en les en distinguant, de même aussi l'âme connaît les êtres distincts d'elle-même en les comparant, par leur forme, leur idée, à sa substance et en les en distinguant; et elle devient ainsi la mesure de toutes ses connaissances.

Enfin, il suit encore de là que de même que Dieu est l'étendue intelligible, l'espace spirituel infini, dans lequel sont coordonnées toutes les idées et les raisons des êtres, de même aussi notre âme est l'étendue intelligible, l'espace spirituel de toutes les idées correspondantes à tout ce qu'elle peut connaître. Et comme Dieu est l'être typique à quelque ressemblance duquel le monde et chaque être ont été créés, l'âme est aussi l'être, image du grand type, dans lequel le monde et chaque être a sa ressemblance dans l'idée correspondante.

Ainsi, la grande échelle des idées émises et dessinées par Dieu même dans la création, vient se résumer, se daguerréotyper dans l'âme humaine, comme toute la traduction matérielle de ces idées vient se résumer dans le corps de l'homme. L'homme est donc le *microcosme*, le petit monde, si mal compris par le panthéisme, et si admirable dans la réalité de sa nature d'image de Dieu.

C'est ainsi que tout s'explique, que toutes les harmonies apparaissent dans le brillant éclat de l'unité. C'est ainsi que la connaissance humaine est basée sur la connaissance de Dieu même ; car la révélation du mystère de la Trinité nous donne la clef de l'unité du monde, des lois et des harmonies des êtres ; elle nous donne la base de toute science, de toute vérité, puisque notre âme, mesure de toutes nos connaissances, est la copie créée de ce grand Dieu un en trois personnes, et que de cette nature de notre âme découlent toutes les lois de la logique, science première, science de la raison calquée sur la logique éternelle et divine qui est la raison de Dieu même.

LEÇON XIV.

PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE. — RÉSULTATS DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS EN ACTION, OU CERCLE DES CONNAISSANCES HUMAINES.

Après avoir étudié l'homme en lui-même, dans sa nature spirituelle et dans sa nature corporelle, et enfin dans l'union de l'âme et du corps qui ne fait de lui qu'un seul être, nous sommes conduits à l'étudier dans ses actes et spécialement dans l'exercice des puissances de son âme pour arriver à son but qui est la connaissance et la sagesse, le conduisant à la béatitude.

L'homme, créé à l'image de Dieu, est un esprit incarné, le lien de Dieu et du monde. Tous les êtres qui l'entourent dans le monde, et ce monde même, ont été créés pour l'homme, afin de lui fournir un séjour avec toutes les conditions nécessaires au développement de sa vie physique ; mais, plus encore, pour donner à son âme, l'aliment de ses manifestations et de sa vie. Dieu, en créant l'homme à son image, lui a imprimé, pour caractère essentiel et distinctif de sa nature, la capacité de la sagesse et de la science que nul autre être ne possède sur la terre. Un but si élevé demandait, dans la conception et l'exécution de la création, un ordre intelligible, c'est-à-dire, des êtres formés pour obéir à des lois fixes, déterminées et invariables, que l'intelligence humaine pourrait apercevoir, lire et comprendre, et, par elles, s'élever au suprême législateur. Or, pour peu qu'on veuille jeter un coup d'œil, simple et dégagé de tout préjugé, sur l'ensemble des êtres créés qui occupent la terre, on ne tarde pas à se convaincre qu'ils sont ordonnés suivant les degrés d'une échelle ascendante, depuis le plus infime jusqu'au plus parfait ; depuis celui qui possède les plus simples éléments de l'existence, jusqu'à celui dans lequel se compliquent toutes les perfections des êtres inférieurs, avec les insondables profondeurs de l'intelligence.

Cette série des êtres, qu'il nous a été facile de démontrer, nous donne la preuve la plus positive que l'homme n'est point un animal, mais un être plus élevé que tous les degrés de la matière, même vivante ; un être qui tient au monde physique par son corps, et au monde des esprits par son âme. Il est le passage du monde matériel, fini, borné, à l'être immatériel, infini, sans bornes, et nous revenons ainsi à la preuve positive qu'il est l'esprit incarné pour lequel tout cet univers a été créé, afin que le monde et les êtres qu'il renferme fussent le point de rencontre de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine. Par la création, l'intelligence divine, en s'imprimant dans son œuvre, a rendu ses perfections visibles ; l'ordre, l'enchaînement et l'harmonie des êtres créés et des lois qui les régissent, sont l'expression vivante, permanente et sensible de la conception d'une intelligence infinie, exécutée dans le temps. Mais, sans une intelligence qui comprît cette conception, qui pût en jouir dans sa réalisation extérieure et sensible, la création eût été inutile, puisque Dieu pouvait jouir de sa conception éternellement existante en lui-même. La création du monde appelait donc la création de l'homme : mais, de l'homme, intelligence créée à l'image et à la ressemblance de l'intelligence divine, sans quoi elle n'eût pu en comprendre la conception ; en outre, de l'homme, intelligence incarnée, c'est-à-dire, unie à des organes sensibles, afin de pouvoir saisir une conception rendue sensible par sa réalisation extérieure.

Puisque le but final de la création tout entière est la manifestation de Dieu à l'homme, le but final de l'homme est nécessairement la connaissance de Dieu, connaissance qui engendre l'amour, l'aspiration continuelle de l'intelligence créée vers l'intelligence incréée, pour s'unir à elle dans un indissoluble lien.

Dieu, l'homme et la création, sont donc trois termes inséparables, et pourtant distincts. C'est le grand syllogisme qui renferme tous les autres, et dont les trois termes sont l'objet de la science humaine ou de la philosophie, qui n'est autre chose que l'enchaînement des divers degrés de connaissances, calqués, pour ainsi dire, sur les degrés des êtres créés, par lesquels l'homme s'élève de la création dont lui-même fait partie,

usqu'au Créateur, qui est le principe et le terme, tout à la fois.

Avec Platon, nous devons donc définir la philosophie : l'ensemble des connaissances divines et humaines. Dans cette définition seule, sont renfermées les conditions de la vraie science, comme nous le verrons bientôt.

L'homme est créé pour la science; celle-ci a pour objet trois termes : Dieu, le monde et l'homme lui-même, qui, tous les trois, se réduisent, en définitive, à la connaissance de Dieu, principe et fin, tout à la fois.

Dieu se manifeste à l'homme par trois modes : médiatement, par la création; immédiatement, par lui-même, par sa parole, son Verbe; réflectivement, par l'homme lui-même, qui, en se sondant, retrouve au fond de son être l'impression de Dieu. Ces trois modes découlent nécessairement des trois termes de la science. La création n'est pas Dieu, mais elle est la réalisation de son éternelle conception, de sa pensée, de son idée, portant en elle les reflets visibles des perfections invisibles de la Divinité; le but de la création est de conduire l'homme à Dieu, dans la possession duquel est son bonheur. La création n'est donc qu'un moyen, un miroir, au-delà duquel est la lumière; c'est le moyen terme entre Dieu et l'homme.

Ce premier mode ne serait pas suffisant seul, il ne remplirait pas complétement le but; il ne satisferait qu'une partie de la nature humaine, la partie sensible, dont le plus haut degré est l'intelligence. Mais, un dans sa nature, l'homme n'est pas seulement sensible et intelligent, il est encore moral et social; c'est là le caractère essentiel qui distingue, dans l'échelle des êtres créés, le degré humain de tous les degrés inférieurs; c'est surtout le caractère qui le distingue de l'animal. L'animal, en effet, possède une sorte d'intelligence, l'instinct, mais non l'âme, qui constitue la nature morale ou religieuse et sociale de l'homme. Toutes les qualités, toutes les propriétés des degrés inférieurs de l'échelle des êtres, et spécialement toutes les propriétés de l'animal, sont dans l'homme; elles y sont dans leur puissance la plus élevée, la moins matérielle, la moins physique possible, parce qu'en lui doit s'opérer le passage de la matière à l'esprit. La sensibilité intellectuelle dans l'homme est aussi élevée à sa plus haute puissance; nœud inextricable du corps et de l'âme,

elle appartient à celle-ci surtout. Or, si, avec sa sensibilité intellectuelle, l'homme peut arriver à son Créateur, médiatement par les êtres créés, il faut qu'il y ait pour sa nature morale un mode qui le conduise à la possession de Dieu. Ce mode ne peut être la création, qui ne contient Dieu qu'en image, en reflets; il faut aller au-delà du miroir pour rencontrer la lumière et puiser à sa source. Il faut une communication directe de l'âme humaine avec Dieu. Par l'œuvre d'un esprit humain, nous le connaissons autant qu'il s'est révélé dans cette œuvre; mais, nous le connaissons bien plus complétement, nous le possédons par sa parole, par le Verbe, qui est la communication directe, immédiate des intelligences.

Il en est de même de la manifestation de Dieu à l'homme : la parole, le Verbe divin, peut seul consommer cette manifestation suffisante et nécessaire pour répondre au besoin moral d'une âme, trop vaste pour trouver sa satisfaction dans un monde limité, plus petit qu'elle; à un besoin sans limite, il faut une satisfaction sans bornes. Toutefois, dans la communication des substances spirituelles par la parole, c'est bien le Verbe qui va de l'une à l'autre, c'est bien l'intelligence qui se manifeste en lui, mais par l'action de la volonté, de l'amour qui le produit extérieurement; tant que le Verbe est intérieur, il naît de l'être principe par l'intelligence; mais, dès qu'il se produit à l'extérieur, c'est par un acte de la volonté, de l'amour. C'est pour cela que l'Esprit-saint est l'inspirateur de la révélation, l'inspirateur des Prophètes, la lumière de l'Eglise et le vivificateur des âmes.

Enfin, Dieu se manifeste à l'homme par le mode réfléchi. L'intelligence humaine, en se repliant sur elle-même, en se réfléchissant, trouve imprimée au fond de son être l'idée de Dieu, dont elle est l'image. Ce dernier mode est nécessaire aux deux autres, qui ne peuvent obtenir leur effet sans lui; il est leur principe, comme l'être, la raison, dans l'âme, est le principe de l'intelligence et de la volonté, à l'image du Père, qui est, en Dieu, le principe du Fils et du Saint-Esprit. Si l'âme humaine n'était faite à l'image de la Trinité, si son être n'était calqué, pour ainsi dire, sur l'archétype divin, il n'y aurait pas correspondance entre l'image et le modèle, entre Dieu et

l'homme. Ce serait comme un miroir faux, dont tous les points de la surface ne vibreraient pas à l'unisson avec tous les points, avec toutes les molécules du corps dont ce miroir doit reproduire l'image, qui, alors, ne serait plus la représentation de l'objet. A part le vice de toute comparaison, il en serait de même de l'âme humaine par rapport à Dieu, le terme final, l'objet de sa connaissance. Le monde, en effet, étant l'idée, la conception du Créateur par son intelligence, ne peut être compris que par une intelligence qui soit comme le miroir de celle du Créateur. Et Dieu lui-même ne peut se manifester directement à l'homme par sa volonté, qu'autant que les puissances intellectuelles de la créature soient en rapport de mouvement, de vibration, de vie, pour employer forcément notre défaillant langage, avec l'essence de la nature incréée. Le troisième mode de manifestation de Dieu à l'homme est donc nécessaire aux deux autres : il en est le principe, la règle et le rapport, et, à leur tour, les deux autres lui sont nécessaires ; ce sont trois modes inconcevables l'un sans les autres, comme les trois termes de la science sont inconnus l'un sans les autres.

Ces trois modes existent pour tout homme quel qu'il soit. La plus ignorante des créatures humaines voit Dieu dans le monde créé, elle reçoit la communication directe de Dieu par sa parole, et la comprend ; et il faut bien aussi qu'elle retrouve Dieu en elle-même. Sans doute, ces trois modes agissent à son insu, sans qu'elle s'en rende compte ; mais leur action n'en est ni moins réelle, ni moins efficace ; c'est la loi qui accomplit son cours.

Aux trois termes, objets de la science, aux trois modes de manifestations de Dieu, dans ces trois termes, répondent les trois puissances de l'esprit humain, pour percevoir ces manifestations et s'approprier la connaissance. Ce sont l'intellect ou l'intelligence, le sentiment ou l'amour et la raison. Chacune de ces puissances essentielles est en rapport avec le terme et le mode de manifestation auquel elle correspond. Ainsi, la création est l'œuvre de l'intelligence divine qui a tout fait par sa science, et elle est perçue par l'intelligence humaine, à laquelle appartient la sensibilité. La révélation, l'inspiration des Prophètes, l'autorité divine de l'Eglise, sont

plus spécialement l'œuvre de l'Esprit saint, de l'amour, de la volonté en Dieu; or, c'est aussi par l'amour, par la volonté de l'homme, que la manifestation directe révélée de Dieu est perçue, goûtée, aimée, suivant cette parole de notre Seigneur: *Si quis voluerit voluntatem ejus* (qui misit me) *facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit, an ego à me ipso loquar:* « Si quelqu'un VEUT faire la volonté de celui qui m'a envoyé, il connaîtra de la doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même (1). » C'est par la volonté, par l'amour, par la pratique, qu'on pénètre dans le caractère divin de la doctrine; l'intelligence y a bien part aussi; mais elle a besoin d'être ici régie par la volonté, qui prend alors le nom de sentiment intime, lien intermédiaire, faculté, pour ainsi dire, mixte entre la volonté et l'intelligence; sentiment par lequel l'amour goûte la vérité et la montre à l'intelligence. C'est par ce nom de sentiment profond que nous désignerons quelquefois l'amour ou la volonté.

Enfin, l'être de Dieu, le principe sans principe, que nous appelons père, se manifeste réflectivement dans notre être, notre raison, qui est l'image de l'être et de la raison de Dieu. Aussi, est-ce par son activité propre que notre raison perçoit en elle-même la troisième manifestation de Dieu.

La première puissance de l'âme qui paraisse en activité, est l'intellect, que l'on appelle aussi l'intelligence. C'est par l'intellect que l'esprit humain perçoit le monde créé. Il est le point d'union mystérieux de la matière à l'esprit, comme le Verbe en Dieu est la parole créatrice. Il est la plus haute puissance de la sensibilité, faculté que nous ne pouvons juger que par ses résultats et ses effets. Le système nerveux, instrument purement organique, est le siége de cette sensibilité. Ce système nerveux, qui est proprement l'animal, est ouvert sur le monde extérieur par autant de portes qu'il y a de propriétés, de qualités essentielles, physiques et chimiques, dans tous les corps matériels. Les cinq organes des sens, qui sont ces portes, sont modifiés dans leur structure, leur disposition, leur position et leur forme, pour percevoir toutes les qualités des corps et permettre de les juger. Ils vont recueillir dans l'univers,

(1) S. Jean, VII, 17.

toutes les formes qui prouvent un plan divin, toutes les saveurs, toutes les odeurs, toutes les couleurs, qui sont des images imparfaites de ce que l'homme n'a jamais goûté, de ce qu'il n'a point odoré, et de la beauté infinie, qui n'est point créée; enfin, ils écoutent tous les sons, toutes les voix qui parlent de Dieu, dans le monde. L'impression de tout ce que les sens perçoivent prend le nom de sensation, qui n'est autre chose que le rapport de convenance ou de non-convenance, agréable ou désagréable, de l'objet perçu, senti, avec l'être percevant et sentant, tant que nous restons dans la matière. Mais, en nous élevant plus haut, au-delà de l'impression purement organique, il ne s'agit plus de convenance ou de non-convenance physiques; nous trouvons à ce degré la convenance intellectuelle, les relations de plan, d'harmonie, de lois, en un mot, une conception exécutée, en rapport avec l'intelligence qui a conçu et exécuté, et en rapport aussi avec l'intelligence qui perçoit et comprend. Alors, la sensibilité s'élève au-dessus de l'organisme et prend le nom d'intellect: intellect qui, fait pour vibrer à l'unisson avec toutes les lois et les propriétés des êtres créés et de leur plan harmonique, dont il a l'idée et la raison dans sa substance, vivifie la sensation, et en abstrait l'image, l'idée, qui n'est autre chose que la représentation intellectuelle de la réalité sensible. Ainsi, l'être créé, existant éternellement en Dieu, à l'état d'idée, de conception, a passé, par sa réalisation sensible, pour être perçu d'une manière sensible et revenir à l'état d'idée, de conception dans l'intellect humain, le miroir dans lequel se réfléchit l'intelligence divine, à travers le milieu créé et par ce milieu. Toujours, à part le vice de la comparaison, c'est, dans l'ordre intellectuel, le phénomène de la vision dans l'ordre physique. L'œil voit un arbre: toutes les molécules, tous les points de la surface de cet arbre entrent en vibration sous l'influence de la lumière, ces vibrations se prolongent, se continuent dans le fluide éthéré environnant; elles arrivent à l'œil et pénètrent à travers ses parties dioptriques. Leur mouvement imprime ainsi au fond de l'organe une image en petit de cet arbre, dont toutes les vibrations moléculaires superficielles déterminent une vibration dans chaque molécule correspondante de la rétine. Les molécules correspondantes

sont celles qui se trouvent dans la direction du rayon lumineux. Telle est la vision qui s'opère à travers le milieu éthéré.

L'intelligence est une autre vision : Dieu se transmet, à travers la création, à l'intellect qui le perçoit ; seulement, au lieu d'être une image en surface, c'est une image intellectuelle, c'est une idée.

L'intelligence est la vision de la vérité, de Dieu, de l'idée, dans l'intellect ; et l'intellect, c'est, en écartant tout ce qu'il y a de matériel, la rétine de l'esprit, sur laquelle vient se peindre l'image intellectuelle de la réalité physique, qui peut dès lors être comparée avec l'idée substantielle et l'image de la raison d'être, qui sont la substance de l'âme.

Par cette première puissance, l'homme est en rapport avec le monde créé; il perçoit Dieu par le mode médiat de ses manifestations. La notion de cause est le principe logique qui nait de cette puissance et de ce mode. Ce principe, loi de causalité, est perçu par l'intelligence, cette vision de l'esprit ; il en est le résultat nécessaire, il ne se prouve pas, il se voit; il se divise et se subdivise ensuite en causes premières, causes secondes et causes finales. Il est l'axiome duquel seul procède toute démonstration dans les sciences d'observation, qui ont pour objet le monde créé.

Si l'homme n'avait au-dessus de l'animal que l'intellect, et si celui-ci, par impossible, pouvait subsister seul, isolé de toutes les autres puissances essentielles à sa nature, tous les besoins humains seraient satisfaits dans l'intelligence des choses et par les principes qui en découlent. Mais, la notion de causes finales, celle de causes secondes, appellent la notion de cause première, elles aspirent vers cette cause première pour la sonder, la découvrir et s'enchaîner à elle, en elle-même. Ainsi l'intellect se lie à la seconde puissance de la connaissance, il transmet tout ce qu'il a perçu au sentiment pour que celui-ci le goûte et le savoure; le sentiment perçoit Dieu par lui-même, par l'amour ; car il correspond au second mode de manifestation de Dieu à l'homme, mode direct, immédiat, par la parole de Dieu, par l'inspiration du Saint-Esprit, qui est l'amour se communiquant à l'âme capable de le sentir, parce qu'elle est elle-même amour.

Sentir, c'est toucher un être, c'est le percevoir par les émanations intimes de sa substance. Sentir, c'est aller dans le sens de quelqu'un ; au figuré, c'est lui ressembler, s'identifier à lui, avoir son sens ; au spirituel, c'est éprouver une impression intime, c'est connaître et goûter ce que l'on connaît, s'y attacher, y adhérer, c'est l'aimer. Le sentiment est la faculté de sentir, de vibrer à l'unisson avec l'objet senti, d'y adhérer, c'est une croyance dont l'esprit est profondément pénétré, la persuasion l'inspire et le maintient ; et la persuasion n'est que l'adhésion par soi-même (1), par le fond de sa nature, à la vérité qui se fait sentir et s'imprime dans l'esprit, en le satisfaisant pleinement.

L'impression, le premier degré de la sensation, s'arrête aux sens, elle ne va pas au-delà du physique, au-delà de ce que le mouvement des choses matérielles peut occasionner de plaisir ou de douleur par le mécanisme des organes.

La perception, second degré de la sensation, s'adresse à l'intellect, elle renferme dans son domaine les sciences et tout ce dont l'esprit peut se former une image, une idée.

Le sentiment est plus profond, il agit dans la substance de l'âme même, sans objet sensible, sans image physique ; l'idée même, qui lui est montrée par l'intellect, n'en approche que dépouillée de tout ce qu'elle peut encore avoir de matériel ; c'est l'être en lui-même, l'être substantiel, immatériel, qui ne se peint plus, mais qui souffle, qui aspire et respire avec et vers l'esprit directement et sans intermédiaire. C'est la pensée, le verbe, la chose intime qui se communique à un autre verbe, à la pensée, au sens intime d'un autre esprit. Il y a bien encore quelque chose de sensible dans le principe, dans le commencement de l'action parce que l'homme, dans sa condition actuelle, est une seul être, dont les deux natures, la sensible et la spirituelle, sont inséparables et doivent agir et réagir de concert. Mais, ce quelque chose de sensible est tout ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre de la sensibilité et de l'organisme, c'est quelque chose qui n'est même plus uniquement et purement sensible. Cela roule sur deux organes, intimement liés

(1) *Per suum adhærere*, persuader.

l'un à l'autre et dépendant l'un de l'autre : l'organe de la parole et le sens de l'ouïe. Le sens de l'ouïe, le plus élevé de tous les sens, qui ne mesure plus de formes comme le toucher, plus de propriétés moléculaires de structure intérieure des corps, comme le goût et l'odorat, plus d'images physiques en surface et dans l'espace, comme la vue, mais, qui mesure la nature intime, profonde des corps, au physique, par les vibrations sonores, qui sont des images de temps. Ce même sens, sortant du physique et des corps matériels, s'élève jusqu'à la perception, à la mesure du verbe, de la pensée intime, sensibilisée dans la parole, le verbe extérieur que l'ouïe entend, perçoit sans image, sans dimensions destructibles de longueur, de largeur et de profondeur inhérentes aux corps, mais, en durée dans le temps, cette image mobile de l'immobile éternité, dans laquelle toutes les réalités spirituelles sont indestructibles. Ainsi, dans l'homme seul, le sens de l'ouïe cesse d'être uniquement et purement organique et sensible.

L'organe de la parole, qui est aussi l'organe de la respiration, c'est-à-dire, de la principale fonction de la vie organique, de celle qui fournit la pâture de vie; de cette fonction qui apparaît la première et disparaît la dernière, sans laquelle il n'y a point de vie animale; cet organe s'élève, dans l'homme seul, jusqu'à produire la parole, qui n'est pas simplement un son, porté dans l'enveloppe de la voix, dans son sein et l'animant, une voix, que les animaux produisent aussi, mais qui est la pensée, le verbe revêtu de son, le verbe, qui part du sentiment, du sens intime, par la volonté, qui est la pensée et la substance de l'être pensant, se manifestant à l'extérieur, se sensibilisant au moyen de l'air, pour être perçu avec le son, son enveloppe sensible, par l'organe de l'ouïe. Le verbe, qui perdant au-delà de l'organe son enveloppe sensible, vient nu, dans sa substance simple, toucher le sens intime, le sentiment, la substance de l'esprit qui écoute, qui perçoit l'autre esprit venant à lui à travers la parole, le saisit et l'embrasse, s'identifie et se fond avec lui pour ne faire plus qu'un. « L'âme, dit saint Denis d'Alexandrie, est comme la parole en repos, et la parole est comme l'âme s'élançant au dehors (1), » pour aller s'unir à une autre âme. En sorte que,

(1) D. Athan., *de Sent. Dionysii*, p. 566, édit. Paris., 1627.

si tout l'esprit qui se manifeste par la parole, se donnait en elle tout entier et sans réserve, et que la parole fût perçue tout entière et sans perte, l'esprit qui la percevrait ainsi, posséderait dans sa plénitude l'esprit manifesté. Mais, il ne peut jamais en être ainsi, parce que l'enveloppe sensible, la parole, est insuffisante à tout transmettre et que l'organe de l'ouïe est impuissant à tout percevoir; le spirituel est ici limité par le sensible (1).

Le sens de l'ouïe et l'organe de la parole dépendent donc l'un de l'autre; la parole réveille l'ouïe, et l'ouïe fait surgir la parole. Si la parole est muette l'ouïe est sourde; si l'ouïe est sourde, la parole ne naîtra jamais. Ces deux organes sont faits et disposés l'un pour l'autre, placés l'un près de l'autre et communiquent ensemble. L'un est la porte de sortie, l'autre, la porte d'entrée, par lesquelles les âmes s'unissent et s'embrassent. Ils sont le quelque chose de sensible qui porte l'être spirituel à son semblable, et permet à tous deux de se sentir, d'adhérer l'un à l'autre, parce qu'ils sont l'un pour l'autre. Cette adhésion, qui les fait sentir, marcher ensemble, dans la même direction, vers le même but, est ce qu'on appelle persuasion, laquelle incline l'âme vers tout ce qui est vrai, tout ce qui est beau, tout ce qui est bien, pour le réaliser en elle-même.

La seconde puissance de l'âme, agissant à l'extérieur, pour acquérir la connaissance, nous est connue en elle-même et dans ses degrés; à elle se rapportent la parole et l'ouïe qui sont ses degrés sensibles (2). Mais ce ne sont plus des images, des idées, comme pour l'intellect, sur lesquelles le sentiment opère; la substance spirituelle elle-même est l'objet de son action; il répond au

(1) « Telle est tout ensemble la grandeur et la faiblesse de l'esprit humain, que nous ne pouvons égaler nos propres idées, tant celui qui nous a formés a pris soin de marquer son infinité. » (Bossuet. *Discours de réception à l'Académie*.)

(2) Il ne faut pas oublier que, dans cette rapide exposition, nous ne parlons et ne pouvons parler que de l'ordre normal; la surdité, le mutisme, le langage de signes, de gestes, sont l'anomalie dont certains esprits, pour qui les faits matériels sont des entraves plutôt que des soutiens, pourraient nous faire une objection. Mais, si l'on veut réfléchir que chez les sourds-muets l'œil remplace l'oreille, et la parole écrite ou gesticulée, la parole parlée, on acquerra la conviction que, dans le cas de l'oreille comme dans celui de l'œil, la parole, le signe sensible s'arrêtent à l'organe, tandis que la pensée, le verbe, va plus loin, et pénètre jusqu'au sens intime. Loin donc d'infirmer la loi, l'anomalie la confirme, comme cela devait être.

mode direct de manifestation de Dieu à l'homme par son Verbe, sa parole d'amour, l'inspiration de son Esprit, en lui-même et sans intermédiaire. C'est pour cela aussi que son action est plus forte, elle produit la foi comme l'intellect produit la notion de cause, qui conduit à la démonstration. La foi est, dans son essence, l'adhésion à la parole d'un être véridique; si c'est à la parole de l'homme, c'est la foi humaine, si c'est à la parole de Dieu, c'est la foi divine et surnaturelle; celle-ci, qui est la foi proprement dite, donne le vrai, fait sentir le beau et produit le bien. Elle procure la satisfaction complète des besoins moraux de l'homme, comme l'intellect, par ses résultats, satisfait ses besoins intellectuels.

Pour la mieux prouver, pénétrons plus avant dans l'action du sentiment, de l'amour, sur son objet. Cet objet ne peut être le monde créé pour l'homme; car, dans ce monde, il n'y a point d'être spirituel, il n'y a point d'âme; Dieu ne s'y manifeste que médiatement, par un miroir et en énigme qu'il faut chercher. Le sentiment n'a donc rien à faire là directement, il n'agit que sur ce que l'intellect lui a montré de Dieu dans le monde; mais, son action spéciale se passe entre les ESPRITS, substance à substance; il n'agit donc directement qu'entre l'homme et l'homme, et entre Dieu et l'homme; en eux seuls, est l'être spirituel, le verbe et la parole. De tous les êtres créés, l'homme seul possède l'organe de la parole et le sens de l'ouïe élevés à leur puissance intellectuelle. Mais, puisque toutes les puissances de l'âme doivent arriver à Dieu, leur terme final, il faut que le sentiment le trouve comme l'intellect; or il ne peut le trouver de la même manière, il ne peut le trouver dans les êtres créés par lesquels l'intellect l'a vu, il faut donc qu'il le sente en lui-même. Puisque l'homme est le lien de Dieu et du monde, qu'il est lié au monde, fait pour lui, par sa sensibilité et son intellect, il faut qu'il soit lié à Dieu, son but, par son sentiment. Puisque le sentiment (1) existe distinct de l'intellect, que l'intellect est satisfait par la vision de Dieu à travers le miroir du monde, il faut que le sentiment soit satisfait par un autre mode; sa vision, à lui, est l'intuition, la vue pro-

(1) On doit se rappeler que le sentiment, ici, est considéré comme appartenant à l'amour de l'âme.

fonde, intime, qui est au sentiment ce que l'intelligence est à l'intellect; mais, intuition à laquelle participe l'intellect excité par l'amour. Enfin, puisque le verbe, l'esprit ne peut être perçu, saisi, que par le verbe, l'esprit, il faut que le Verbe de Dieu se communique au verbe de l'homme, sans quoi jamais la puissance du sentiment, caractéristique de la nature humaine, n'aura d'exercice, et jamais les besoins correspondants ne seront satisfaits. De là, naît la nécessité de la révélation de Dieu à l'homme, qui nous conduit dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire dans l'ordre qui est au-dessus du monde, de la nature créée; ce qui ne veut pas dire un ordre non naturel, comme on se le persuade faussement, car cet ordre est dans la nature de Dieu, et par conséquent, naturel à Dieu, et il est conforme à la nature de l'homme créé avec une destinée au-dessus du monde périssable, pour communiquer avec Dieu et en jouir, et par conséquent, convenable à l'homme, tel que Dieu l'a fait pour une destinée divine, et non pas tel qu'on pourrait le supposer, sans aucun but ultérieur que la vie qui passe, etc.

Comment se fait cette révélation? Nous l'avons déjà dit, par le sentiment qui permet à l'esprit de l'homme d'être embrassé, enveloppé par l'esprit de Dieu, dans lequel il voit, comprend et saisit intuitivement. L'esprit de Dieu s'infuse, se répand dans l'esprit de l'homme qu'il a fait à son image; il se précipite sur lui, il le saisit suivant la parole sainte : « L'Esprit du Seigneur s'élancera sur toi et tu prophétiseras, et tu seras changé en un autre homme (1). » Alors, l'esprit de Dieu agit dans l'esprit du prophète, il s'y revêt, pour ainsi dire, de la parole humaine et se produit en elle, frappe l'oreille qui écoute, et, y laissant son enveloppe, vient toucher l'esprit qui le sent, l'embrasse et y adhère; la vérité a lui, sa splendeur a montré le beau, et le bien est aimé. La foi est produite dans l'âme et les besoins moraux de l'homme sont satisfaits. Nous pouvons comprendre maintenant l'admirable profondeur de la parole de l'Apôtre : « La foi vient de l'ouïe, et l'ouïe est produite par le verbe, la parole du Christ (2). » Le plus élevé de

(1) Insiliet super te Spiritus Domini, et prophetabis... et mutaberis in virum alium. (I *Reg.* x, 6.)

(2) Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. (*Rom.* x, 17.)

tous les sens, le moins matériel, le plus spirituel est l'introducteur de la foi, comme il est l'organe du sentiment; et, dans l'ordre des signes et de la forme, le pavillon de l'oreille humaine est l'étendard de l'intelligence; il représente en petit et traduit à l'œil, dans leurs formes les plus significatives, toute la tête de l'homme, et son cerveau, siége des opérations intellectuelles. C'était donc à ce sens, comme le plus céleste, qu'il appartenait d'être la porte de la foi, comme il appartenait à la parole, que l'homme seul possède, d'en être le véhicule. Aussi, est-ce sur la parole et l'ouïe que reposent l'instruction et l'éducation de l'homme, l'enfantement de l'être moral ou religieux.

Tel est le premier mode d'action du sentiment, qui opère la communication de l'homme avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Mais il en est un autre, plus spirituel encore, plus simple, qui diffère du précédent en ce qu'il n'a besoin ni de parole, ni d'ouïe; du reste, c'est la même chose. Il consiste dans la communication intime de l'esprit de Dieu qui se répand invisiblement dans l'âme, lui imprime une touche toute spirituelle, et l'incline à l'amour de Dieu, à l'adhésion à sa vérité. C'est le mode d'opération de la grâce, qui est toujours dans la première action du sentiment ou qui doit l'accompagner pour qu'il en naisse des fruits. Par ce dernier mode, nous entrevoyons comment, quand nous aurons évacué les sens et les choses sensibles, l'Esprit de Dieu se communiquera au nôtre « face à face et tel qu'il est. »

Enfin, la troisième puissance qui concourt à l'acquisition de la connaissance, est la raison, *ratio*, le rapport, la proportion. C'est la puissance la plus élevée de l'homme, la puissance principe, mais elle ne peut pas plus exister seule que les deux autres. Elle répond au troisième mode de manifestation de Dieu à l'homme: le mode réfléchi par lequel l'homme retrouve en lui-même Dieu, dont il est l'image. Ce troisième mode de manifestation, nous l'avons prouvé, est nécessaire aux deux autres, et il ne peut, dans l'état actuel, exister sans eux; car, quoiqu'il soit le principal et le premier, il n'obtient pourtant son plein exercice que par l'action des deux autres. La raison est, comme être actif, le principe de l'intelligence et de l'amour,

comme le Père, dont elle est l'image, est le principe du Fils et du Saint-Esprit; mais, considérée ici comme instrument de la connaissance, elle est bien encore principe, et nécessaire à l'intellect et au sentiment, et elle ne peut rien sans eux : elle n'opère que sur les éléments qu'ils lui fournissent, en les comparant à elle-même. Infaillible dans son être, en ce qu'elle est image de la raison de Dieu, elle est pourtant faillible dans les opérations qu'elle accomplit avec le sentiment et l'intellect; elle peut, par eux, dévier et abuser, mais, dans l'abus même, ils lui sont encore nécessaires. Si elle dévie, elle rectifie; si elle abuse, elle perfectionne. Elle complète la trilogie de l'intellect, du sentiment ou de l'amour et de la raison, qui, tous les trois, ne font qu'un esprit, une âme. L'intellect transmet au sentiment l'idée épurée de ce qu'elle avait de matériel; l'intelligence (1) se reproduit dans le sentiment, à la puissance plus élevée de l'intuition. La raison mesure les rapports des opérations de l'intellect et du sentiment, et, en se réfléchissant en eux, elle les illumine et exprime le rapport, la proportion entre la vérité connue par l'intellect, et la vérité goûtée par le sentiment; elle est le rapport, la proportion entre l'intelligence, vision de Dieu par l'intellect à travers le prisme du monde créé, et l'intuition, vision de Dieu par le sentiment, au moyen de la communication du Verbe, de l'embrassement des esprits, de l'adhésion de la foi. La raison est le rapport, la proportion entre la notion de cause, née de l'intellect, et la persuasion, née du sentiment; entre la démonstration, qui découle de la notion de cause, et la croyance, qui découle de la persuasion. Et il faut bien que la raison soit le rapport et la proportion entre toutes ces choses, car tout ce qui tient à l'intellect, tout ce qui en découle, est, en définitive, Dieu plus spécialement connu, montré par ses œuvres; et tout ce qui tient au sentiment est Dieu plus particulièrement connu, révélé par sa parole. Or, il ne peut y avoir désaccord entre la parole de Dieu et son œuvre, il ne peut y avoir disproportion, manque de rapport, entre Dieu créant et Dieu parlant; ce sont deux manifestations du même être qui ne peut se manifester que selon son essence et son être. En outre, la raison est l'image de l'être de Dieu, et comme telle

(1) Opération de l'intellect.

doit nécessairement exprimer le rapport entre la création et la révélation. Elle n'agit qu'à l'intérieur, en elle-même, comme le Père, qui engendre son Fils en lui-même, et duquel procède le Saint-Esprit, en lui-même; mais, à la différence qu'elle n'est pas cause comme Dieu, elle n'agit que sur les éléments que lui fournissent l'intellect et le sentiment; elle les compare entre eux et avec elle-même, et cherche leurs rapports, leurs convenances. Un exemple fera mieux comprendre : en mathématiques, on appelle rapport ou raison, le résultat de la comparaison que l'on fait entre deux quantités homogènes, soit en déterminant l'excès de l'une sur l'autre, ou combien de fois l'une contient l'autre, ou y est contenue. Les choses homogènes, ainsi comparées, s'appellent les termes de la raison ou du rapport.

Dans le cas actuel, plus général, les éléments homogènes sont les vérités connues par l'intellect, et les vérités fournies par le sentiment; il y a nécessairement un rapport entre elles, la raison le cherche en les comparant; et quand il y a accord entre les deux ordres, l'ordre de science et l'ordre de foi, la vérité connue par l'œuvre de Dieu, et la vérité connue par sa parole, le rapport est trouvé, et la raison juge et prononce la démonstration finale qui produit la conviction. La raison, ainsi considérée, dans son opération spéciale, est donc la puissance de juger, en comparant, du rapport des vérités entre elles; elle termine et constitue la science ou la philosophie. De là, ressort un principe de la plus haute importance, qui a été l'objet de longues et trop amères disputes, sans pouvoir arriver à en établir la réalité et la valeur, parce que, de part et d'autre, on a été trop exclusif; il s'agit du *criterium* de la certitude philosophique, qui ne peut, d'après ce que nous avons prouvé, reposer que sur l'accord entre la science humaine et la foi, entre les vérités connues par l'observation et les vérités connues par la révélation. Mais, en établissant ce *criterium* de certitude philosophique, comme pouvant seul engendrer une démonstration finale, on ne peut comprendre dans la science les hypothèses systématiques, mais, uniquement, les données certaines, reconnues telles, parce qu'elles ne contrediront pas les vérités bien connues de la foi, leur vraie pierre de touche, ou qu'elles

s'accorderont avec ces vérités; car, du moment où elles les contrediraient, il serait prouvé que les investigations de la science ne sont pas encore suffisantes et qu'elle doit, avant de prononcer, chercher les faits qui lui manquent encore, ou mieux étudier ceux qu'elle connaît mal. Là se trouve la plus haute garantie du vrai progrès des sciences, puisque la liberté de la pensée a toujours dans cet accord un point d'appui inébranlable qui lui permet de sonder et de chercher, sans jamais craindre de s'égarer.

Mais, qu'on l'entende bien, la raison ne peut rien sans l'intellect, sans le sentiment ou l'amour. Ces trois puissances fondamentales s'impliquent dans toutes et chacune de leurs opérations; l'intellect, dans ses opérations, implique le sentiment et la raison; le sentiment, à son tour, puissance de la volonté appliquée à la connaissance, implique la raison et l'intellect; la raison, à son tour, serait stérile sans les deux autres. Prétendre donc que la raison est au-dessus de l'intelligence et de l'amour, c'est dans l'ordre créé la même erreur que celle qui prétend qu'en Dieu, l'une des trois personnes est au-dessus des deux autres. Ces trois puissances sont égales, elles ne font qu'un seul esprit, une seule âme, douée d'activité et de libre arbitre, sur lequel repose la moralité humaine. Toutes les erreurs viennent de la précipitation dans les opérations de la raison. Quand elle n'agit que sur les éléments fournis par l'intellect, la raison est boiteuse, elle ne voit qu'une face des choses, et ses conclusions sont nécessairement inexactes; l'intellect n'a de prise directe que sur le monde sensible, par le moyen des organes, qui peuvent être autant de causes d'erreur; ses investigations sont d'ailleurs longues et difficiles, et demandent qu'il soit éduqué, et c'est pour cela même qu'elles ne sont complétement exécutables que pour ceux d'entre les hommes que les circonstances ont favorisés; et, pour être complètes, c'est-à-dire, pour qu'elles puissent embrasser les phénomènes et les êtres dans leur cause première, leur nature et leur fin, il faut que l'intellect soit aidé par l'amour qui engendre spécialement la foi, par laquelle seule on s'élève tout d'abord à la cause première et à la fin suprême : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remu-*

nerator sit (1). Pour s'approcher de Dieu, il faut croire qu'il est et qu'il rémunère ceux qui le cherchent; la sagesse n'existe qu'à ce prix, et, sans cela, toute philosophie est nulle pour la perfection et le bonheur de l'homme. Elle ne peut même exister, car, dit saint Augustin, « croire et concevoir ce que l'on croit, sont deux choses différentes : *Aliud credere... aliud intelligere;* il ajoute : qu'il faut commencer par croire, *primo credendum;* que c'est aux croyants qu'il a été dit : *Quærite, et invenietis;* car, continue-t-il, croire une chose inconnue et cachée, ce n'est pas l'avoir trouvée : *Nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur.* Et personne n'est en état de trouver Dieu, si d'abord il n'admet par la foi ce qu'ensuite il doit connaître : *Neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus* (2). Cette pensée, vraie synthèse de la philosophie, domine tout son traité du libre arbitre, et le saint docteur nous apprend lui-même que tout son but en cet écrit avait été (3) de chercher, sur l'origine du mal, à entendre par le raisonnement et l'évidence, ce qu'il croyait, en se soumettant à l'autorité divine (4).

(1) Hebr. XI, 6. — (2) D. August., *De libero arbitrio*, lib. XI, n° 6.

(3) *Ibid., De retract.*, lib. I, 9. *De lib. arbit.*, lib. I, n° 6. — *Cours d'hist. ecclésiast.* de l'abbé Blanc, dont nous engageons à lire tout ce qui concerne la philosophie chrétienne au IIe siècle; on ne perdra pas son temps.

(4) « Ainsi, pour le Père du Ve siècle, comme pour le Père du IIe (Clément d'Alexandrie), l'autorité, qui représente la foi, marchait la première et précédait la raison ici-bas; mais la raison était plus excellente en elle-même : *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* (a). L'autorité ou la foi était également, pour saint Augustin comme pour Clément, une méthode élémentaire, en tant qu'elle préparait à la connaissance rationnelle : « Car, dit-il, la vérité substantielle n'a pu faire rien » de plus salutaire pour conduire le genre humain à sa connaissance que de descendre elle-même jusqu'à lui, de prendre sa nature, de lui persuader de croire » ce qu'il ne pouvait encore entendre par la raison, et de lui donner ainsi, dans la » foi, un remède à sa faiblesse : *Ut... salubriter credi persuaderet, quod nondum* » *prudenter posset intelligi... cum ista medicina Dominus venerit, ut fidem* » *populis imperaret.* » Enfin, l'autorité ou la foi, qui était pour le prêtre d'Alexandrie la gardienne de la doctrine et la protectrice de la raison faible et malade, apparaît à l'évêque d'Hippone comme « une citadelle qui défend l'Église : » *Arce auctoritatis munivit Ecclesiam;* et qui met à l'abri les faibles, tandis » que les hommes éclairés combattaient au dehors avec toute la puissance de la » raison chrétienne : *Verùm illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quàm* » *maximè recipi infirmos, ut pro eis jam tutissimè positis, fortissimâ ratione* » *pugnetur* (b). » Il était impossible de mieux dire. Cependant saint Augustin s'élève plus haut encore, lorsque, généralisant ses idées, il voit cette dépendance de

(a) D. August. *de Ordine*, lib. II, n° 26. — (b) *Epist.* 118 *ad Dioscor.*, n° 32.

Le sentiment ou l'amour est, au contraire, en rapport immédiat avec la vérité nue, avec les réalités spirituelles, sans intermédiaire ; c'est en lui-même qu'il goûte et embrasse la vérité qui lui est montrée, sans travail long et pénible ; car il est dans sa nature d'aimer et de s'attacher au vrai, au bien, dès qu'il le sent ; il a donc de moins toutes les chances d'erreurs qui viennent des sens et des choses sensibles et des difficultés de la recherche. Ses erreurs viennent toujours de la séduction de l'intellect, auquel appartiennent toutes les facultés sensibles, dont la plus élevée est l'imagination. Quand il n'est pas perverti, le sentiment est donc un guide plus sûr, une opération plus facile, à tous les hommes, que l'intelligence, et voilà pourquoi il donne le repos de la foi, la sécurité de l'âme. Comme il dirige alors l'intellect, dont il implique toujours l'acte dans ses opérations, l'esprit parvient bien plus sûrement et plus facilement au but par la foi, qui est la seule science des masses, et, par conséquent, la base de la vie sociale.

La raison qui juge, tend sans cesse à exercer une souveraineté despotique, dans l'état actuel de l'homme ; à elle appartient l'orgueil. Dans ses opérations, au point de vue philosophique, le seul dont nous parlons ici, elle n'agit que sur les éléments reçus des deux autres puissances. Or, les vérités fournies par le sentiment sont les plus élevées ; au-dessus du monde matériel, elles sont connues à *priori ;* celles recueillies par l'intellect, lui viennent à travers les enveloppes du monde physique, elles naissent des faits et sont connues à *posteriori*, après une recherche souvent très-longue et difficile ; et quand la raison veut se hâter trop tôt d'établir l'équation entre les termes donnés par le sentiment, et les termes donnés par l'intellect, entre les vérités de la foi et celles de la science, le rapport lui échappe, parce que les premiers termes sont trop grands, ils sont complets, tandis que les seconds, encore incomplets, sont trop petits ; il faudrait attendre que le temps et le travail eussent apporté les données qui manquent encore.

la raison à l'égard de la foi comme une loi générale de l'humanité, la loi même de *l'éducation*, laquelle soumet chaque raison individuelle au joug de l'autorité, avant de la remettre à elle-même. C'est ce qu'il appelle l'ordre de la nature. » *Cours d'hist. ecclésiast.* par l'abbé Blanc, t. I, p. 449 et 550. Paris, Gaume et Cie, lib., rue Cassette, 4.

Mais souvent, dans sa despotique impatience, la raison superbe, séduite par la flexible obéissance de l'intellect, répudie le sentiment avec tous ses droits et prétend édifier la science avec les seuls éléments que l'intellect lui fournit. Vain labeur, qui n'aboutit qu'à la perversité plus grande de toutes les puissances; elles bâtissent alors un édifice ruineux, dans lequel la raison s'isole pour trouver tout en elle-même, s'établit reine absolue, se croit immuable, se divinise et s'adore. Elle a brisé avec Dieu, l'a rejeté de son édifice scientifique, ou bien, si elle l'aperçoit encore à travers le miroir du monde créé, c'est pour s'enorgueillir de le découvrir par elle-même; elle se flatte de l'avoir inventé, comme elle invente sa science. Dans son dédain superbe, elle croit avoir rendu service à Dieu en l'adoptant comme un fait stérile, qui vient grossir l'amas des faits, cette vaine pâture d'une insatiable curiosité, gouffre où la science et les principes finissent par s'engloutir. La religion doit à la philosophie de grandes actions de grâces! elle peut dormir en paix loin du monde pratique, loin du mouvement de l'esprit humain, loin de son enseignement; elle n'a plus rien à craindre pour son Dieu, la raison l'a inventé! Blasphème de l'orgueil! dérision satanique! la vengeance de l'ordre et de la logique éternelle violés ne se fera pas attendre. Il faut que la loi ait son cours. Aussi, cette invention prétendue ne peut, comme toutes celles d'où le sentiment, l'amour est exclu, que satisfaire l'intellect, l'imagination qui idéalise tout et s'arrête dans la contemplation des images qu'elle s'est forgées pour s'idolâtrer elle-même. Les besoins intellectuels surexcités fomentent les besoins animaux, ils leur demandent une satisfaction qui permette à la raison de trouver dans l'organisme et le monde matériel la solution de tous les problèmes, le rapport de l'équation : ne le trouvant pas, parce qu'il manque un des termes, Dieu connu immédiatement par son Verbe, la raison se satisfait dans le travail des hypothèses, et dans le remplacement successif d'une inconnue par une autre inconnue; heureuse, enfin, si le temps, avec une intention droite, lui permet d'arriver, d'inconnues en inconnues, à la reconnaissance de l'erreur qu'elle a commise en négligeant le terme le plus essentiel, celui sans lequel la solution est impossible.

Cependant, le sentiment rejeté avec les données de la foi, les besoins moraux qui en dépendent ne peuvent plus être satifaits; la nature humaine déchoit de son rang; la vérité, le beau, le bien ne touchent plus l'âme qui, dans son égarement, s'est fait une vérité trompeuse, un beau séducteur, un bien faux, qui ne l'inclinent plus qu'à réaliser dans tout son être les vices destructeurs, qui ont pris la place des vertus. Comme certaines facultés, dans l'aliénation mentale, la moralité humaine est abolie, et l'homme devient antisocial, c'est-à-dire une monstruosité dans la création. Telle est la triste, mais la rigoureuse conséquence à laquelle doit aboutir la philosophie constituée par la raison seule sans la foi. D'où il suit, que toute philosophie qui ne tient pas un compte exact des trois termes de la science, Dieu, l'homme et le monde, des trois modes de manifestations de Dieu, des trois puissances de l'esprit humain, des trois principes ou axiomes qui en résultent, la causalité, la foi et leurs rapports; il suit de là, disons-nous, qu'une telle philosophie qui n'a pas pour critérium final l'accord des sciences humaines avec les croyances révélées, est fausse et antisociale, parce qu'elle viole la nature humaine en scindant ses rapports et abolissant ses besoins.

Ainsi donc, en résumé logique, exprimant les vrais rapports des choses, fondés sur l'essence même de leur auteur : trois termes de la connaissance, Dieu, l'homme et le monde; les deux derniers découlant de Dieu et y ramenant; le monde créé par Dieu pour l'homme, et l'homme, le lien de Dieu et du monde. Trois modes de manifestations de Dieu à l'homme, par le monde créé, par la parole révélée et réflectivement par la raison même de l'homme, image de Dieu; et ces trois modes sont inséparables, le mode réfléchi étant le principe et le lien des deux autres. Trois puissances de l'âme pour connaître, l'intellect, en rapport avec le monde créé, le sentiment ou l'amour, qui embrasse la foi et la raison, qui est le principe et qui mesure les rapports de cette nouvelle trilogie inséparable.

Dans l'opération de la raison qui juge, trois choses encore, sans lesquelles il n'y a pas de raisonnement, de syllogisme; deux vérités connues et comparées, desquelles procède une troisième vérité qui est leur rapport; les deux premières

vérités s'appellent, l'une la majeure, qui est le principe répondant à la raison et contenant en partie la seconde, appelée la mineure, et répondant à la seconde puissance de l'âme ; de la majeure et de la mineure procède la conclusion, qui est la troisième vérité contenue dans les deux autres, et exprimant leur rapport.

Enfin, dans la manifestation de l'âme par la parole, le verbe sensibilisé, luit encore la trilogie sensible la plus élevée ; car toute parole, tout jugement exprimé, demande un sujet, un verbe et un attribut.

Et la raison de tant d'accords, de rapports si sublimes, est en un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui a créé l'homme à l'image de son archétype divin, et l'univers pour être le miroir de ses perfections infinies.

LEÇON XV.

CERCLES DES CONNAISSANCES HUMAINES.

Des principes exposés jusqu'ici découle enfin la trilogie des sciences ou de la vraie philosophie, dont toutes les branches doivent être ramenées à trois catégories, qui s'enchaînent logiquement et constituent le cercle des connaissances divines et humaines. Ce sont les sciences instrumentales, les sciences d'observation ou de moyen, les sciences terminales ou pratiques. Les premières répondent à la raison, dans laquelle, comme être et comme loi, elles ont leur source et leur essence ; les secondes répondent à l'intelligence qui est en rapport avec le monde physique, et les dernières se relient plus spécialement à l'amour ou à la volonté, la puissance morale, qui applique et termine.

I. Les *sciences instrumentales* sont appelées aussi arts, dans leur application à la bonne direction des puissances de l'âme ; fondées sur la nature même des puissances, elles expriment

les vrais rapports de la raison avec la vérité et les moyens de la connaître ; elles ont quelque chose de nécessaire, en ce qu'elles sont les lois mêmes de la raison en exercice, et qu'il est de la nature de celle-ci que ses lois s'accomplissent. C'est pour cela que la principale de ces sciences porte le nom de science du verbe, science de la raison, la *logique* (λόγος verbe, raison). Mais comme toutes les puissances s'impliquent dans leurs opérations, les sciences instrumentales, basées les unes sur les autres, ont aussi des rapports particuliers avec chaque puissance.

A la tête et le premier se présente le langage qui s'adresse d'abord au sentiment pour arriver à l'intellect ; il met en rapport les intelligences, les excite, les réveille et les feconde, mais par une sorte de foi qui commence l'éducation. Sans le langage, la pensée, le verbe demeurerait éternellement à l'état latent, nul enseignement, nulle science ne serait possible. La *grammaire* est l'art qui en règle les formes et en détermine les lois suivant les circonstances locales de pays et de peuple, le fond demeurant cependant toujours et partout le même, parce qu'il tient à l'essence de la nature humaine qui est une.

Par cette identité fondamentale, toutes les langues se rapprochent, leurs grandes lois sont les mêmes et la pensée peut passer d'une forme dans l'autre ; la *philologie* est la science qui constate les rapports des langues et les lois du langage humain dans leur plus grande généralité ; c'est elle qui permet aux formes du langage de porter la pensée d'un pôle à l'autre et à l'esprit humain de transmettre ses conquêtes de l'Orient à l'Occident, du commencement du temps jusqu'à sa fin.

Ce serait peu de savoir parler si l'art de la *rhétorique* ou de l'éloquence ne venait donner à la pensée le vêtement convenable pour frapper l'intellect et le trait qui doit toucher le sentiment pour l'émouvoir et enfanter la persuasion. A cet art se rattache le jeu des organes sensibles comme signes des sentiments de l'âme.

La *logique*, la science de la raison, remplit pour la grammaire et la rhétorique la fonction de la raison vis-à-vis de l'intellect et du sentiment ; elle complète ainsi la trilogie des sciences instrumentales qui sont le principe et le point de

départ de toutes les autres. L'esprit humain est essentiellement logique, c'est-à-dire qu'il ne peut comprendre que l'ordre et les choses bien coordonnées. L'ordre existe partout, il est le fond de la raison humaine, faite à l'image de la raison divine, qui est l'ordre suprême. Procéder avec ordre est dans la nature même de l'esprit humain, et la logique formule et dirige les lois de cet ordre. Suivant la belle expression de Platon, elle met notre âme en harmonie avec la vérité divine par l'accord de notre raison avec la raison parfaite, elle est le lien le plus intime qui unit nos intelligences avec celles de nos semblables. Par elle toutes les pensées, les idées, tous les faits sont approchés de l'étalon de la raison pour en mesurer la valeur et les rapports avec les principes innés, et avec les images des raisons d'être qui sont la substance même de notre âme, dont la raison est l'être et la forme. La logique tout entière repose donc sur la grande loi de la comparaison qui est l'esprit universel, puisque toutes nos connaissances viennent de là, et que nous n'avons de véritable idée des choses qu'autant que nous savons les rapprocher les unes des autres. Cette loi de la comparaison est basée sur la logique éternelle, par laquelle Dieu distingue et connait les idées des êtres contingents en les comparant à son essence, elle est basée sur les rapports nécessaires des êtres, qui sont les ressemblances des idées divines avec la substance de notre âme, image de ces mêmes idées. Aussi la logique, comme art, se résume-t-elle tout entière dans le syllogisme et ses règles, auquel reviennent toutes les autres formes du raisonnement. Aristote le premier, par une méditation profonde des lois de l'esprit humain, posa les règles du syllogisme d'une manière plus rigoureuse qu'on ne l'avait fait avant lui, et l'on peut dire que ce point de la science n'a pas marché depuis lui, parce qu'il avait rencontré juste. Or, le syllogisme n'est que la comparaison de deux vérités, desquelles découle une troisième vérité, qui est leur rapport.

De la logique nait la méthode, cette route de l'esprit vers la vérité. La méthode n'est que l'art de bien disposer les faits, les êtres ou les idées à comparer, pour en permettre le rapprochement et la superposition qui est la comparaison la plus

parfaite; c'est celle qu'emploie la géométrie, dans la superposition des triangles, par exemple, ou de toute autre figure ou corps, pour en démontrer l'égalité ou la différence. La méthode se divise primitivement en logique et en dialectique.

La première est l'application rigoureuse des lois; naturelle à l'homme, elle devient par l'art et l'étude une science qui part de principes certains, basés sur la raison humaine; elle leur compare les faits, les pensées, les idées, et à leur aide les enchaîne pour en faire sortir des jugements et des raisonnements en harmonie avec l'être de la raison même.

La méthode dialectique a pour but de séparer, de discerner le vrai du faux; elle compare le faux avec les principes basés sur la raison, en montre la non-convenance et le rejette; elle est le secours nécessaire de la logique.

La logique est l'art de se démontrer à soi-même et de prouver aux autres la vérité. La dialectique est l'art de réfuter l'erreur, en discernant le vrai du faux.

Ainsi conçue, la logique procède par deux méthodes ou par deux routes, la synthèse et l'analyse. Celle-ci dissèque, décompose, désunit les faits, les phénomènes, les idées pour en considérer tous les détails. Seule elle demeure nécessairement dans les détails et les faits. La synthèse, au contraire, réunit, enchaîne ces faits, ces phénomènes, ces idées, elle les ramène au principe et les voit dans l'unité, elle en déduit les lois. Seule elle peut conduire aux causes et constituer la science; mais, isolée, elle manquerait d'éléments, elle concevrait l'ensemble, mais ne pourrait le démontrer; l'union de la synthèse et de l'analyse est donc la condition essentielle pour arriver à la science et à la démonstration. La synthèse représente la raison dans l'unité de sa puissance, l'analyse lui fournit les éléments et répond à l'intelligence qui voit successivement. La première donne l'idée, la conception, et la seconde la prouve en en montrant les détails. La synthèse qui conçoit *à priori*, par l'intuition du sentiment, qui répond à la foi, doit diriger l'analyse qui conclut *à posteriori*, d'après les faits, pour reproduire la synthèse. Et c'est dans cette vérification de la synthèse, de la conception *à priori*, par l'analyse, la vue des dé-

tails *à posteriori*, qui justifie par les rapports de ces détails, par leur enchainement, l'unité de l'ensemble, que consiste toute démonstration.

Telle est la méthode en général ; mais tout en demeurant fondamentalement la même, elle se divise dans l'application, suivant l'objet, le but que l'on se propose de connaître ou d'atteindre. L'esprit humain ne peut rien produire, rien connaître sans elle, puisque la logique, dont elle est l'application, est la législation de l'ordre, loi nécessaire à tout ce qui est ou peut être. Tout aussi nécessaire aux arts qu'aux sciences, elle est la condition de leur succès, la logique est nécessaire à la musique, à la peinture, à l'architecture et à tous les arts analogues.

Quand elle s'applique simplement aux corps matériels inertes pour les peser, les mesurer, ou les compter, ou aux idées qui représentent le poids, les dimensions ou les quantités, la méthode prend le nom de *mathématique*, qui n'est applicable qu'à la matière inerte et aux idées qui la représentent. Au-delà, les mathématiques sont impuissantes, ou rentrent dans la méthode générale. Aussi, toutes les fois qu'on a voulu les appliquer seules, et exclusivement, à tout, aux êtres vivants, aux phénomènes intellectuels et moraux, comme aux phénomènes matériels, on a été nécessairement conduit au matérialisme, par une erreur de méthode.

La logique est un instrument applicable aussi bien aux choses matérielles qu'aux choses intellectuelles, parce qu'elle exprime tous les rapports de l'esprit, avec tout ce qui est, tandis que l'instrument mathématique ne pouvant exprimer que les rapports de poids, de dimension et de nombre, n'est applicable qu'à ce qui a poids, dimension et nombre.

Dans les sciences positives, la méthode règle et dirige l'observation et l'expérience, puis elle coordonne les faits, les phénomènes et les êtres qu'elles lui fournissent. De cette coordination naît le système, l'arrangement logique des faits, des phénomènes et des êtres pour arriver plus facilement à les connaître en les comparant. Le système est ensuite lu par la classification qui n'est que la traduction des principes, des lois, des faits et des êtres connus et démontrés dans le système par la

comparaison. La classification comme le système peuvent être artificiels ou naturels. La méthode artificielle compare les êtres par un ou plusieurs caractères particuliers, sans les peser ni les juger. Le système sexuel de Linnée en botanique en est un exemple; la classification des animaux d'après la considération du sang, par Cuvier, en est un autre exemple.

La méthode naturelle, au contraire, repose sur la subordination des caractères, ou qualités et propriétés différentielles des êtres. Cette subordination consiste à ranger ces caractères suivant leur plus ou moins grande importance, leur essentialité pour l'être qu'ils caractérisent. Ainsi, par exemple, dans l'homme le caractère le plus essentiel, celui qui le fait homme, c'est la raison et la moralité ; puis viennent les caractères qui lui sont communs avec l'animal, la sensibilité et la locomotilité; ensuite ceux qui lui sont communs avec les animaux et les végétaux, et enfin ceux qui représentent en lui les minéraux, mais tous élevés dans l'homme à leur plus haute puissance par leur adjonction avec les caractères qui le font homme. De même dans l'animal le caractère le plus essentiel, celui qui le fait animal, c'est la sensibilité dont la locomotilité est la conséquence, puis viennent les caractères qui lui sont communs avec le végétal, et enfin ceux qui lui sont communs avec le végétal et le minéral, mais qui seront rangés dans leur ordre de plus ou moins grande importance, suivant qu'ils emprunteront plus ou moins à la sensibilité et à la locomotilité; il en est de même des caractères des végétaux, et de ceux des minéraux, etc. Dès-lors la méthode est vraiment naturelle, puisqu'elle embrasse toute la nature de l'être dans ce qui la constitue, dans toute l'étendue de sa raison d'être, de sa loi d'existence; elle est fondée sur le même principe qui nous a montré les lois physiques subordonnées aux lois morales, et les deux subordonnées à la loi éternelle ; elle est fondée sur la loi nécessaire d'harmonie qui demandait une échelle des êtres depuis celui qui possède la plus petite portion d'être, jusqu'à celui qui résume en lui tout ce que les autres degrés de l'être renferment, et s'approche ainsi davantage de l'être absolu qui a tout créé à la ressemblance de ses idées éternelles. C'est pour cela que la méthode naturelle, mesurant tout l'être, trouve sa véritable place dans l'ordre de

la création et peut ainsi arriver à la démonstration du plan divin. Mais l'esprit humain ne s'élève pas là tout d'un coup; avant d'arriver à la méthode naturelle démontrée en zoologie, par M. de Blainville, il a fallu passer par les essais successifs de la méthode artificielle.

En vain le système serait logiquement vrai et la représentation aussi adéquate que possible, des faits, des phénomènes ou des êtres, il serait nul, s'il n'était traduit et représenté lui-même par un langage convenable, qui soit au système ce que la parole, en général, est à la pensée, le signe de l'idée; car si les choses ne sont nommées, elles sont perdues. Plus le langage est exact et rigoureux, plus l'idée, la chose signifiée, est connue parfaitement. Or, s'il n'y a pas un langage propre qui traduise les principes et les faits du système, celui-ci est comme non avenu; il est inutile, il ne peut être transmis. La *nomenclature* est donc nécessaire, et, dans ce sens, elle est une conséquence rigoureuse et une partie de la méthode. Ainsi conçue, la nomenclature est l'art de nommer et de définir, par les noms, les objets et les êtres, pour faciliter la conception du système, soit dans l'ensemble, soit dans les parties; elle donne les délinéaments, le dessin du système. Une nomenclature rationnelle est donc le dernier perfectionnement de la méthode, qui, après avoir constitué la science par le système et la classification, la transmet et la perpétue par la nomenclature.

Presqu'aussi nécessaire que la nomenclature, l'art graphique supplée à l'impossibilité de réunir dans un même lieu tous les faits, tous les êtres de la création. Il se divise en trois branches principales, l'écriture qui appartient au langage, mais qui ici est considérée comme facilitant la description et l'enregistrement des êtres; le dessin, qui donne la forme de l'être, et la peinture, qui l'anime et le colore. Pour que l'art graphique soit réellement utile à la science, il faut que sa mise en œuvre s'accorde avec la méthode et la nomenclature, il faut que l'artiste ait l'intention de reproduire, dans son dessin ou sa description, les caractères essentiels et distinctifs des êtres, c'est cette élévation de l'art qui le rend scientifique.

L'art graphique est intermédiaire au premier groupe des sciences instrumentales et au troisième, l'esthétique, qui est

proprement l'art du sentiment, l'art de sentir, de coordonner et de juger le beau. Il comprend la poésie, la musique, la peinture, mais dans un sens plus intellectuel que l'art graphique, la sculpture, l'architecture.

Comme les puissances de l'âme, les sciences instrumentales forment une trilogie qui découle de la trilogie de l'intellect, du sentiment et de la raison. L'art graphique, qui reproduit les êtres en images matérielles, répond plus spécialement à l'intellect ; l'esthétique au sentiment; et la logique, qui comprend tout ce qui tient aux langues et aux méthodes, répond plutôt à la raison, aussi porte-t-elle le nom de science du raisonnement. Mais il faut toujours se garder de voir dans ces rapports rien d'exclusif. Comme les trois puissances de l'âme ne peuvent être séparées, et qu'elles ont plusieurs caractères communs, de même aussi les trois groupes des sciences instrumentales s'enchaînent, ont plusieurs parties communes et passent pour ainsi dire de l'une à l'autre d'une manière imperceptible. La science ne peut être complète qu'à l'aide de tous ces moyens, comme elle ne peut être acquise que par la réunion et l'accord de l'intellect, du sentiment et de la raison.

II. Les *sciences positives d'observation* sont la seconde catégorie du cercle des connaissances humaines. Elles fournissent l'objet de la connaissance, objet qui ne peut être que le monde créé et les êtres qu'il renferme, conduisant toutefois à la cause première. Les sciences instrumentales sont nécessaires à toutes les autres sciences ; elles s'appliquent ici en trois manières principales : 1° l'observation et l'expérience perçoivent et recueillent les faits par la comparaison logique ; 2° la méthode logique et mathématique les coordonne et les juge, pour en déduire les lois et conduire à leur application par la prévision des phénomènes, afin d'en utiliser l'influence favorable ou d'en prévenir l'influence funeste, d'où naît la satisfaction des besoins physiques de l'homme. De cette même coordination des lois et des phénomènes, sort la conception du plan harmonique de la création dans son ensemble et dans ses détails, conception qui est le point de rencontre de l'intelligence humaine qui perçoit et se démontre, et de l'intelligence divine qui a conçu et exécuté, et là se trouve la satisfaction des besoins intellectuels de l'hu-

manité; 3° l'application des sciences instrumentales graphiques, et plus encore esthétiques, donne la vie à la science, conduit au sentiment du beau dans tous les êtres, et à l'aide des autres instruments, à la beauté de la vérité, à l'amour du bien, dans la pratique duquel est la satisfaction des besoins moraux de l'homme, les plus élevés de tous. C'est ainsi que les sciences de la raison sont le principe et la lumière des sciences de l'intellect.

Ces trois applications des sciences instrumentales peuvent avoir lieu sur le sujet à trois états : 1° la nature créée en général; 2° la nature en particulier, et 3° enfin la nature à l'état d'êtres.

1° L'étude de la nature en général fait connaître les lois générales qui régissent le monde physique, d'où la *physique générale*, ou mieux, avec Aristote, en y faisant entrer les lois des êtres moraux, la *métaphysique*.

2° La nature en particulier, qui nous amène à étudier les lois dans leurs rapports avec les corps inorganiques et organiques, d'où la *physique spéciale*, qui comprend dans sa partie mathématique, la *mécanique*, divisée en *statique*, la science des lois de l'équilibre des forces, ou du repos; et en *dynamique*, science de l'action des forces dans le mouvement. La physique comprend encore la *météorologie*, étude des lois des phénomènes météoriques dans notre monde astronomique; l'*éthérologie*, étude du fluide éthéré, des fluides incoercibles, qui produisent les phénomènes de chaleur, d'électricité, de magnétisme et de lumière, qui président aux mouvements des astres, aux compositions et décompositions chimiques, à la vie végétale et à la vie animale; l'*optique*, application des lois de la lumière à la vision; l'*acoustique*, étude des lois du son et des phénomènes de l'audition.

La physique demeure dans l'étude générale des lois et des phénomènes, *la chimie* va entrer dans l'intimité des corps pour en chercher les éléments, la composition moléculaire; jusqu'ici l'instrument s'est donc appliqué au monde créé dans ses lois générales et dans son état élémentaire.

3° Les *sciences naturelles*, proprement dites, fondées sur toutes les précédentes, vont étudier le monde à l'état d'êtres spéciaux et définis. Et d'abord l'*astronomie*, fondée unique-

ment sur l'optique et la mécanique et en contact nécessaire avec l'éthérologie, étudie le monde à l'état de masses en mouvement dans l'espace; elle constate les lois du mouvement des astres pour en déduire la prévision et l'application aux besoins de l'homme. La *géographie* fait connaître la terre, séjour des végétaux, des animaux et de l'homme, avec toutes les circonstances de sol, de climat, etc., nécessaires à leur existence. La *géologie* dissèque l'intérieur de la terre pour en connaître la structure, en rechercher la Genèse, en faire l'histoire dans ses rapports avec les êtres passés; mais alors elle a besoin de la connaissance préalable de la plupart des sciences précédentes, puis de la minéralogie, de la botanique et de la zoologie. La *minéralogie* qui n'est qu'une dépendance de la géologie, étudie plus spécialement les divers corps qui composent le globe, et appelle par les rapports de ces corps avec les êtres organisés l'étude de ces derniers.

La *botanique* embrasse le premier sous-règne des êtres organiques, les végétaux, qui ont besoin des minéraux et sont nécessaires aux animaux, objet de la *zoologie*. Ces deux dernières sciences se divisent en anatomie, étude de la structure et des organes, et en *physiologie* qui en fait connaître les fonctions; en *pathologie* qui découvre les lésions des organes et le dérangement des fonctions dans tous les êtres organisés; en *thérapeutique* ou médecine, qui enseigne les moyens de ramener les organes et les fonctions à leur état normal. Enfin, l'*histoire naturelle* étudie les êtres organisés dans leurs actes, leurs mœurs et leurs habitudes. La *paléontologie*, science des êtres anciens, relie la botanique et la zoologie à la géologie. Chacune de ces sciences se subdivise en une foule de branches dans les détails desquelles nous ne pouvons entrer.

Il en découle aussi plusieurs arts d'application à l'utilité de l'homme, que l'on peut tous comprendre sous le nom d'arts industriels, lesquels ne sont que des applications de la science et non des sciences : ainsi la métallurgie qui naît de la minéralogie, de l'éthérologie et de la chimie; l'agriculture qui résulte de la géographie, de la géologie, de la minéralogie, de la chimie, de la botanique, de la zoologie, qui prend alors le nom de *zoonomie*, laquelle donne les règles du bon gouverne-

ment des animaux, de la destruction de ceux qui sont nuisibles et de la multiplication de ceux qui sont utiles, etc., etc. Mais le vrai caractère scientifique, le but éminemment social, est la démonstration de Dieu par ses œuvres.

Enfin, le dernier objet d'observation, auquel les sciences instrumentales s'appliquent, est l'homme individuel, en famille et social. Être physique et spirituel, le lien de Dieu et du monde, il fait le passage des sciences d'observation aux sciences terminales. Comme lié au monde physique, il tombe sous l'empire de toutes les sciences d'observation précédentes, et quelques nouvelles sciences le rendent à lui-même l'objet de sa propre étude. Ainsi la *physiologie-psychologique*, ou simplement la psychologie, que l'on a appelée l'étude du moi humain, étudie l'âme dans sa nature, ses puissances et les facultés qui en découlent. L'homme considéré en famille donne naissance à ce que les Pères grecs, après Aristote, ont appelé l'*économique*; l'homme social conduit à l'étude des rapports des sujets avec le pouvoir, et des rapports des divers peuples entre eux ; c'est l'objet de la *politique*, qui doit être fondée sur la nature physique, intellectuelle et religieuse de l'homme, sous peine de contrarier tout son être au lieu de le servir et de le perfectionner. Dans cette catégorie encore doivent être comprises les *sciences historiques* qui sont l'étude de l'humanité dans son passé, et les *sciences ethnographiques* qui l'étudient dans ses mœurs, etc., aussi bien dans son passé que dans son présent.

Comme lié à Dieu directement, l'étude de l'homme conduit à la troisième et dernière catégorie du cercle des connaissances. A cette troisième catégorie se rattache toute la science de l'homme considéré soit comme individu, soit en famille, soit en société; c'est, en effet, par les sciences terminales que toute la science de l'homme trouve son application.

III. Les *sciences terminales* conduisent toutes les sciences précédentes à leur terme, à leur véritable fin, qui est le bonheur suprême de l'homme. Elles comprennent les *sciences théologiques*, qui ont pour premier objet Dieu, troisième et dernier terme de la connaissance, auquel les deux autres, l'homme et le monde, doivent aboutir. Dans sa plus grande généralité, la théologie doit être définie : la science qui démontre, par

les principes de la révélation divine et de la raison humaine, les rapports des créatures au Créateur, et les rapports des créatures entre elles. Ainsi prise dans sa plus large acception, elle renferme trois branches : 1° montrer le but, le terme, c'est la science du dogme ; 2° enseigner les moyens d'arriver à ce but, c'est la science de la morale, qui montre les devoirs et les obligations, et est nécessairement fondée sur le dogme ; 3° enfin, appliquer ces moyens en les réduisant à la pratique des obligations et des devoirs envers Dieu, ce qui constitue le *culte* et la *théologie pratique*, qu'on a appelée aussi *mystique ;* envers soi-même, envers ses semblables dans la famille, ce qui complète l'économie devenue morale ; envers ses semblables dans la société, et envers les êtres créés pour l'homme, ce qui complète et sanctionne la politique. Dans son caractère le plus élevé, l'homme est un être social et nécessairement religieux, puisqu'il n'y a point de société possible sans religion ; par conséquent toutes les sciences sociales doivent être fondées sur la double nature de l'homme, et doivent résulter de l'accord harmonique des sciences d'observation et des sciences théologiques, qui embrassent tout l'homme. De là suit aussi la nécessité de l'union des deux puissances, la spirituelle et la temporelle dans le gouvernement des peuples.

Tel est le cercle des connaissances divines et humaines, résultat de l'application des puissances de l'âme unie au corps. Toutefois, nous n'avons touché qu'aux sommités, sans entrer dans les détails ni les divisions des diverses branches. Dans ce cercle tout se tient, tout s'enchaîne, comme les trois termes de la science, Dieu, l'homme et le monde, sont intimement liés, et comme les trois puissances de l'esprit humain ne font qu'une seule âme. Dans ce cercle, le vice dans une partie conduit au vice dans une autre, comme le progrès d'un rayon influe sur le progrès des autres. C'est à cause de cette liaison intime, de cette influence réciproque, que l'homme qui n'a pas aperçu l'ensemble sera nécessairement incomplet et arrivera à des déductions fausses, quelle que soit la branche qu'il ait embrassée. C'est par là enfin que s'expliquent les funestes résultats de la scission opérée entre les sciences humaines et la théologie. Le cercle rompu, il n'y a plus de part et d'autre que des études

isolées, incomplètes Sans doute, la théologie ne peut errer dans ce qui est essentiellement théologique; mais nous ne parlons pas ici de l'enseignement général de l'Église qui est divin, nous ne parlons que de la démonstration de cet enseignement comme constituant une science. Car, dire que l'homme peut se passer de science, pourvu qu'il ait celle du devoir, c'est avancer une proposition spécieuse, parce qu'elle est vraie dans un sens restreint, mais fausse dans sa généralité. En effet, ce n'est ni comprendre l'homme dont la nature intellectuelle, sociale et perfectible réclame la science comme une condition essentielle de son existence et de son activité; ni comprendre le devoir qu'il ne suffit pas le plus souvent d'enseigner, mais qu'il faut encore démontrer; ce n'est point comprendre le monde, qui est, dans le dessein du Créateur, un miroir où Dieu se reflète, une preuve de sa magnificence, un hymne à sa gloire, et comme la loi matérielle et ineffaçable qui oblige à l'adorer; ce n'est point, enfin, comprendre Dieu, qui est le Seigneur des sciences, qui fait tout par sa science, et qui a voulu créer l'homme à son image, pour qu'il fût capable de science. La science est donc nécessaire à l'homme, et c'est parce qu'elle lui est nécessaire, qu'elle est si dangereuse quand elle est déviée.

Toutefois, il y a dans la science un plus ou moins haut degré d'importance et d'utilité, suivant les diverses branches et l'objet qu'elles embrassent. Le cercle des connaissances humaines est une nécessité de la société en général. Il est nécessaire, dans ses principes généraux, aux hommes appelés à travailler au progrès et à le diriger; à ceux qui sont chargés de montrer la route aux autres, il leur est nécessaire dans un degré plus ou moins élevé. Dans l'application individuelle aux masses, la troisième catégorie est évidemment la plus importante; celle sans laquelle il n'y a ni société, ni famille, ni existence humaine possible; et c'est pour cela que la sagesse divine s'en est réservé, pour ainsi dire, l'enseignement et la preuve à la portée de tous, et qu'elle en a imprimé le sentiment si profond dans le cœur de l'homme. Mais immédiatement à cette catégorie se lient la science de l'homme et les sciences naturelles, qui peuvent être considérées comme embrassant l'homme

tout entier, et qui viennent plus que toutes les autres sciences, toucher à tous les points de l'enseignement chrétien. De là, leur importance philosophique qui rend plus grave leur omission dans l'enseignement de la philosophie. Les autres branches des sciences humaines sont évidemment d'une importance relative à celles qui précèdent.

Dans leur ordre de certitude, les rayons divers du cercle des connaissances humaines se présentent comme dans leur ordre d'importance et de nécessité. Quand nous parlons de l'ordre de certitude, il faut bien entendre que la certitude n'a pas de degrés, elle est ou elle n'est pas; mais l'esprit peut l'acquérir par des moyens extrinsèques plus ou moins nombreux et sûrs, qui lui permettent de l'asseoir plus facilement. C'est dans ce sens que l'on peut dire que des vérités sont plus ou moins certaines par rapport à notre esprit et à la facilité qu'il a de s'en assurer. Cela étant entendu, toutes les sciences instrumentales doivent être admises comme des axiomes; on ne peut discuter de leur certitude, elles ne sont que la constatation des lois de l'esprit humain, lois auxquelles il obéit malgré lui; elles tiennent à sa nature, elles sont le résultat de sa vie, leur évidence est en lui-même; leur universalité dans tout esprit humain est leur démonstration; leur nécessité presse et force tôt ou tard l'individu comme les peuples. C'est la logique de Dieu et la loi providentielle qui arrête les funestes abus du libre arbitre humain. L'homme peut s'égarer, se soustraire à ces lois de sa nature pour un temps, mais cela ne peut durer toujours, et dans son égarement même il leur obéit encore. Le point de départ faux une fois posé, la loi logique a son cours, et les funestes conséquences arrivent.

Cependant, parmi les sciences instrumentales, les mathématiques sont plus évidentes, moins sujettes à l'erreur, quand elles demeurent dans leurs limites. La raison en est qu'elles ne sont fondées que sur des idées simples, l'idée de nombre, de quantité, l'idée de dimension et l'idée de poids, qui peuvent s'appliquer sur l'objet d'une manière invariable; c'est la logique de la matière qui ne peut perdre ni son poids, ni ses dimensions, ni sa quantité sans cesser d'être; et toutes ces choses ne varient qu'en plus ou en moins. Une seconde raison de leur évidence,

c'est que dans ce qu'elles ont de purement idéal, d'hypothétique si l'on aime mieux, l'esprit n'y met que ce qu'il veut y mettre, et il y retrouve par conséquent toujours ce qu'il y a mis. Elles répondent aux lois uniformes de la matière brute, voilà pourquoi elles ne sont applicables qu'aux faits et aux phénomènes purement matériels, sans pouvoir jamais atteindre aux phénomènes d'une intelligence libre ni aux innombrables variétés de forme sous lesquelles se manifestent l'organisation et la vie.

La logique s'élève bien plus haut, c'est la science de la raison; elle embrasse tout, la matière comme l'intelligence; si sa marche est plus compliquée, elle n'en est pas moins sûre; sous le point de vue purement matériel elle jouit à peu près des mêmes avantages que les mathématiques, qui ne sont qu'une de ses branches; mais au point de vue de l'idée, elle est bien au-dessus.

Les mathématiques ne font entrer dans le problème que ce qu'elles peuvent atteindre, et comme elles ne peuvent y faire entrer tout, leur solution dans ce cas est incomplète. La logique, au contraire, exprimant tous les principes, tous les rapports de la raison, embrasse tous les phénomènes de quelque nature qu'ils soient et tels qu'ils sont. Elle opère donc sur des réalités complètes; elle tient compte de toutes les données; les formes variées de l'organisation et de la vie, les phénomènes de l'intelligence libre sont de son domaine. Aussi enfante-t-elle la certitude dans tous les points, parce qu'elle n'est pas simplement fondée sur les propriétés de la matière brute, mais sur la nature de l'esprit humain, créé en harmonie avec toutes les propriétés des êtres qu'il doit connaître.

A l'aide des mathématiques et de l'observation, première partie de la méthode logique, on entre dans la physique générale qui fournit des données pour arriver à la physique spéciale, dans laquelle les mathématiques et la logique exercent simultanément leur empire.

La physique et la chimie fournissent de nouveaux moyens de démonstration aux sciences naturelles, par l'application des lois générales de la matière aux phénomènes des êtres, inorganiques d'abord et organiques ensuite. Par exemple, la mécanique

générale et l'optique fournissent des principes de démonstration à l'astronomie ; la mécanique générale s'applique en physiologie à la mécanique animale ; l'optique et l'acoustique démontrent les causes finales dans la structure de l'œil et de l'oreille, et expliquent la vision et l'audition. La chimie s'applique dans les phénomènes de la digestion. Dans une foule d'autres points les sciences physiques deviennent un instrument de démonstration, de certitude pour les sciences de l'organisation. Toutefois elles demeurent dans le phénomène purement physique et matériel ; au delà arrivent les phénomènes de sensibilité, d'intelligence, de volonté, qui reposent d'une part sur les démonstrations précédentes, mais qui, d'autre part, exigent un nouvel aiguisement de l'instrument logique par l'observation et l'expérience.

Ce nouveau degré, accru de tous les moyens de démonstration précédents, conduit aux sciences psychologiques, à l'étude de l'homme en lui-même. Les mathématiques n'ont plus absolument rien à voir ici, leur domaine est fini ; elles ont pu conduire jusqu'au vestibule du temple, mais il faut un autre guide pour pénétrer dans le sanctuaire. Ce guide est la logique, *loi* souveraine de l'esprit humain, qui le régit et le montre à lui-même. La psychologie et toutes les branches des sciences naturelles, fortifiées dans leur moyen de démonstration par toutes les sciences physiques et instrumentales, conduisent l'homme individuel jusqu'à la vie sociale et morale, d'où naît l'étude de la société humaine dans son passé pour servir au présent, dans son passé et son présent pour servir à l'avenir. Cette étude, qui constitue l'histoire dans sa plus grande généralité et l'ethnographie qui en dépend, demande, outre tous les moyens de démonstration que lui apportent les rayons précédents, un nouveau et dernier perfectionnement de la méthode, la critique logique. Elle a pour but de faire sortir la vérité de la comparaison des phénomènes sociaux, se reproduisant dans la suite des temps, en tenant compte des circonstances diverses, des mille chocs des passions humaines qui dérangent si souvent la marche régulière des événements, sans pouvoir cependant l'arrêter. Cette critique, qui est la dialectique sociale, a pour base le témoignage humain, la raison des peuples ; elle enfante la certitude humaine la plus élevée : pour elle toutes les sciences

deviennent des instruments, et c'est ainsi fortifiée qu'elle conduit à l'observation des faits divins et à leur démonstration, qui engendre la certitude rationnelle de la révélation de Dieu à l'homme. Cette révélation divine, une fois prouvée, produit la certitude théologique, la plus élevée de toutes les certitudes, parce qu'elle est fondée sur le témoignage divin démontré et sur la confirmation des sciences humaines constituées. D'où il suit que la certitude théologique, qui n'est pas précisément la foi, mais qui y ramène et la fortifie, produit la démonstration scientifique la plus complète, et les sciences théologiques que nous avons vues être les plus nécessaires, se trouvent encore être les plus certaines de toutes.

Si nous recherchons maintenant par quelle gradation l'esprit humain acquiert les divers rayons du cercle philosophique, nous verrons que c'est suivant un ordre naturel, conforme au développement de tout l'être humain, qui nous donnera par sa concordance la preuve irréfragable que notre classification des sciences est la seule logique, parce qu'elle est la seule qui soit en rapport avec le développement naturel de l'homme.

L'enfant qui vient au monde arrive tout neuf dans un pays inconnu dont il n'a aucune notion. Son premier besoin est de mettre sa vie organique en rapport avec le monde physique. Quand les organes suffiront à la servir, l'intelligence devra commencer aussi par se mettre en rapport avec ce monde physique. Naîtront d'abord les images des choses indistinctes et confuses, dont elle ne peut encore se rendre compte; il faut auparavant établir un troisième rapport qui la fera sortir du monde organique pour entrer dans le monde social. La parole, le langage, établira ces nouveaux rapports nécessaires de l'enfant avec ses semblables. A son aide, il acquerra les plus simples notions sur le triple monde physique, social et moral. Il y aura donc déjà un cercle complet de connaissances, mais uniquement fondé sur une sorte de foi, sans démonstration. Pour un grand nombre d'hommes, cela devra demeurer toute la vie à cet état plus ou moins perfectionné. Pour ceux qui sont appelés à s'élever plus haut, il faudra d'abord reprendre l'étude du premier instrument, du langage; puis viendront les premiers éléments de la science des nombres, et, en troisième

lieu, les premières notions des sciences d'observation, qui s'acquièrent comme naturellement, et enfin, avec l'adolescence, l'enseignement religieux, qui, plus complet que dans le premier âge, conduit à la troisième catégorie des sciences, les sciences terminales. Là s'arrête encore une notable portion d'hommes, tandis qu'une autre monte enfin vers le dernier degré, qui doit donner la démonstration de la science. L'entrée de ce degré est la même que celle des deux autres, toujours le langage; mais ici la science de la grammaire devient philologie, ou, si l'on aime mieux, étude des langues qui permettront de puiser dans les efforts du passé ou dans les travaux étrangers. Les mathématiques plus approfondies sont l'instrument nécessaire pour aborder les sciences d'observation; et enfin la *logique* devra être connue dans ses lois pour permettre à l'esprit d'aller plus loin.

L'étude des sciences d'observation doit commencer par les sciences physiques, parce que sans elles il est impossible de rien comprendre à la démonstration des sciences naturelles; celles-ci viennent ensuite aider l'homme à se connaître lui-même, à sonder son énigme. L'homme individuel est conduit par sa propre étude à celle de ses semblables ou de la société, et comme conséquence nécessaire à la théologie, la science sociale par excellence.

En résumé, l'enfant entre d'abord en communication avec le monde extérieur physique, puis avec ses semblables et par eux avec Dieu. Tel est l'ordre de son développement, tel est aussi l'ordre naturel et logique de l'acquisition de la science. Le renversement de cet ordre, dans certaines parties, conduit presque toujours à l'erreur, parce qu'il viole les lois de la création, de la raison et de la logique.

Dans son progrès scientifique, l'humanité suit la même marche que l'individu; d'abord la connaissance existe *à priori*, à l'état de foi; puis vient l'explication qui commence par les mathématiques, les sciences instrumentales les plus rapprochées de l'*à-priori* : ainsi, dans la Grèce, l'école de Pythagore, et même celle de Platon, furent mathématiques; l'école péripatéticienne, qui vint ensuite, fut logique et créa les sciences d'observation, en commençant par la physique, pour arriver

aux sciences de l'organisation, et enfin à l'homme; ce ne fut que plus tard, par le Christianisme, que le cercle fut clos dans la démonstration théologique.

Mais de même qu'il y a plusieurs haltes et plusieurs reprises dans le développement complet de l'individu; de même aussi il y a plusieurs haltes et plusieurs reprises dans le développement progressif de l'esprit humain marchant à la conquête de la science. De même encore qu'à chaque reprise par l'individu, tous les rayons du cercle s'agrandissent simultanément en s'influençant mutuellement; de même aussi, dans chaque reprise de l'esprit humain, tous les rayons du cercle philosophique doivent s'être proportionnellement agrandis avant de pouvoir pénétrer plus avant.

La seule vraie conception de la philosophie, la marche progressive logique et nécessaire de l'esprit humain dans son acquisition, nous amènent à cette conclusion importante, qu'on ne peut retrancher du cercle philosophique un rayon sans briser la circonférence: qu'on ne peut pas davantage en isoler les points, sans cesser d'en voir les rapports et sans courir le danger de n'arriver jamais à la démonstration, qui seule produit cette conviction de plus en plus nécessaire, à mesure que la perfectibilité humaine se développe et que, par suite des égarements de la raison, la foi faiblit dans les cœurs, en menaçant la société de sa dissolution finale (1).

Enfin, nous croyons être arrivés à cette grande conclusion, qu'il y a trois personnes en un seul Dieu, qui a tout fait à sa ressemblance, duquel tout part, et auquel tout doit revenir; que, pour cela même, il y a trois grands termes de la science: Dieu, l'homme et le monde; trois modes de manifestation de Dieu à l'homme : par le monde, par lui-même, et réflectivement par l'homme; que dans le monde tout est coordonné par trilogie tant dans l'ensemble que dans chaque être; que l'homme, résumé du monde et image de Dieu, porte dans son être physique l'empreinte de la Trinité divine, comme la création tout

(1) Les haltes et les reprises logiques et nécessaires de l'esprit humain dans le développement de ce cercle ont fait le sujet de l'*Histoire des sciences de l'organisation comme base de la philosophie*, que nous avons publiée avec M. de Blainville. 3 vol. in-8°, chez Lecoffre, libraire, rue du Vieux-Colombier, à Paris.

entière en reproduit les vestiges; mais que dans son âme il présente l'image complète de Dieu en trois personnes, puisque la substance de l'âme, image de l'essence divine, est douée de trois puissances fondamentales : la raison, l'intelligence et l'amour; qu'en conséquence l'âme est en rapport avec le monde créé pour l'homme, à la ressemblance des idées divines, et en rapport tout aussi nécessaire avec Dieu dont elle est l'image. Que c'est enfin d'accord avec tous ces rapports primitifs et nécessaires, que le cercle des connaissances humaines se divise naturellement en trois catégories, logiquement enchaînées pour ne faire qu'un seul ensemble, dont les trois parties répondent aux trois puissances de l'âme humaine, aux trois modes de manifestation de Dieu à l'homme, aux trois termes de la connaissance, et enfin à un seul Dieu en trois personnes, mystère de la Trinité, qui est la clef révélée avec laquelle seule nous avons pu entrer dans le sanctuaire de la vraie philosophie.

Par là, enfin, il nous est démontré que l'homme n'est point un animal, mais qu'il est le terme pour lequel Dieu a fait tout le reste; il nous est également démontré que l'homme a été fait *à l'image* et à la ressemblance de Dieu, et nous sommes ainsi préparés à comprendre les autres parties du texte sacré dont nous poursuivrons l'exposition dans nos leçons suivantes.

LEÇON XVI.

DE L'AME DES ANIMAUX.

Après avoir étudié l'homme dans son être physique et dans son être intellectuel, nous devons le distinguer des animaux d'une manière plus positive que nous ne l'avons fait encore. Sans aucun doute, les puissances de l'âme humaine, ses rapports avec le monde et avec Dieu, le cercle des connaissances humaines, etc., démontrent assez qu'il y a un hiatus infranchissable entre l'homme et l'animal. Cependant, comme les phé-

nomènes de l'instinct animal pourraient laisser quelque doute dans certains esprits, nous devons, maintenant que nous y sommes préparés, aborder la question plus directement.

Les animaux sont-ils gouvernés par les lois générales du mouvement, ou par un principe spirituel, ou, enfin, par les lois spéciales de l'organisme vivant? Telles sont les questions qui, pendant des siècles, ont agité les écoles, et sur lesquelles bien des esprits ne sont pas encore fixés.

La science était trop peu avancée pour que les philosophes de l'antiquité aient pu résoudre ces questions. Aristote seul, par une observation plus exacte, avait été conduit sur ce point à des principes scientifiques que les progrès ultérieurs des sciences naturelles confirment de jour en jour. Il distingue tous les êtres de la nature, en êtres sans vie, et en êtres vivants; parmi les derniers il accorde aux végétaux la vie végétative, aux animaux il accorde en outre la vie sensitive et locomotive, et enfin il donne de plus à l'homme la vie intellective raisonnable et la capacité de la science. Il faut pourtant convenir qu'il se rencontre dans les œuvres de ce philosophe des confusions entre la vie proprement dite et l'âme.

Sous ce rapport encore la sainte Écriture est beaucoup plus précise que la science humaine. Nous avons vu, en effet, que Moïse n'accorde aux animaux que la vie simple, *nephesch haiah*, tandis qu'il donne de plus à l'homme, une âme, *nischemat haiim;* pour l'écrivain sacré, les animaux sont vivants par leur corps, mais l'homme n'est vivant que par son âme, ou mieux, les vies de son corps sont animées et dirigées par son âme; ce que nous avons démontré précédemment, et ce que confirme saint Paul en disant que l'homme est double, l'homme céleste et l'homme terrestre; et l'Ecclésiaste, lorsqu'il dit que le corps va à la terre et que l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné (1). Nous avons également vu (2) comment les langues chrétiennes ont donné au mot *âme* une tout autre signification que celle de l'*anima* des anciens, qui signifiait vie, et dès-lors pouvait appartenir aussi bien aux animaux qu'à l'homme. L'âme est le principe spirituel, donné de Dieu et immortel, qui distingue l'homme.

(1) Eccles. XVIII. — (2) Voyez Leçon IIe.

Cependant la question de savoir si les animaux ont une âme a été soulevée dans les temps modernes. L'école de Montpellier a admis et soutenu le principe vital dans les animaux, principe vital sans doute périssable et matériel : quelques-uns cependant ont défendu son immatérialité. Descartes et son école ont soutenu que le mécanisme animal seul rendait raison des mouvements et des actes des animaux, et que leur accorder une âme était une hypothèse inutile et fausse.

Condillac, au contraire, a prétendu que les animaux avaient non-seulement une âme, mais qu'ils avaient la faculté de raisonner, et la puissance de former des idées générales et abstraites.

L'école matérialiste française, partant de ce point, a été conduite à refuser l'âme et aux animaux et à l'homme, et à tout expliquer, même en celui-ci, par les lois de la matière.

La question demande donc à être reprise et étudiée avec plus de soin qu'on ne l'a fait.

Les animaux, nous l'avons vu, ont été produits de la terre, vivants, par un seul acte du Créateur : ils n'ont, par conséquent, rien reçu de Dieu immédiatement. Mais à l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, le Tout-Puissant a donné l'âme ; elle n'a point été tirée de la terre, de la matière, elle est venue de Dieu, de son *souffle*, et c'est pour cela que l'esprit, dit l'Ecclésiaste, retourne à Dieu qui l'a donné. L'Écriture sainte enseigne, dans une foule d'endroits, que les animaux n'ont point d'intelligence : *Sicut equus et mulus quibus non est intellectus* (1); la même phrase est répétée dans les Psaumes : « Comme le cheval et le mulet qui n'ont point d'intelligence (2). » Ailleurs : *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (3). « L'homme au milieu de sa grandeur n'a pas compris, il s'est comparé aux animaux sans raison, et il leur est devenu semblable. » Ces textes sont formels, et ils refusent l'intelligence aux animaux. Un seul texte de Job pourrait être interprété à la légère : *Quis posuit in visceribus hominis sapientiam? vel quis dedit gallo intelligentiam* (4)? « Qui a mis la sagesse au cœur de l'homme,

(1) Tob. VI, 17. — (2) Ps. XXXI, 9. — (3) Ps. XLVIII, 13 et 21. — (4) Job, XXXVIII, 36.

et qui a donné l'instinct au coq? » Dans ce texte, le mot in-
telligentia ne signifie évidemment point intelligence; il n'est
dans l'hébreu, ni dans le grec. L'hébreu porte : « Qui a
des lois à la marche régulière de la foudre, et qui peut
prendre les météores? » La plus forte preuve que ce mot
gnifie ici qu'instinct, c'est que dans le chapitre suivant,
dit de l'autruche : *Privavit enim eam Deus sapientia, nec*
illi intelligentiam (1); « Car Dieu l'a privée de la sagesse
lui a pas donné l'intelligence. » Dans les deux textes de la
gate, *sapientia* est opposé à *intelligentia*, et par là le
véritablement déterminé; *sapientia* est le propre de l'intelli
humaine et opposé à l'instinct, *intelligentia*, qui même
à l'autruche.

Nous pouvons donc inférer de ces textes que l'Écri
sainte n'accorde l'intelligence proprement dite qu'à l'hom
et l'instinct aux animaux. Mais qu'est-ce que l'intelligence
Qu'est-ce que l'instinct? Pour résoudre ces questions, il
nécessaire de se rappeler préalablement ce que nous avons
de la caractéristique des êtres (2). Parmi tous les règnes de
nature, l'homme seul, le règne social, exerce par son intel
gence une action puissante sur tous les autres. Il est leur
et leur terme, puisque seul il les comprend et que seul il
les modifier (3). L'homme, par son intelligence et sa vol
possède une puissance au-dessus de tous les êtres créés p
lui. Or, à une telle puissance il faut une loi morale, pour
diriger et la régler sans la contraindre, la nécessiter ou la
truire. Or, cette loi morale a nécessairement une sanction
peine de nullité; cette sanction obtient son effet en ce mo
ou dans une autre vie. De fait, elle ne l'obtient pas dans ce
vie, donc elle l'aura dans une autre, donc l'homme est imm
tel parce qu'il est un être moral et libre.

Sachant ce qu'est l'homme, comparons-lui le végétal et l'a
mal, pour arriver à déterminer précisément combien ils s'
éloignent ou s'en approchent.

Le végétal est un être organisé, qui s'accroît par la nutrition
et se reproduit par la génération. Il n'est absolument que cela.

(1) Job, XXXIX, 17. — (2) Voyez XIIIe Leçon. — (3) Voyez Leçons IIe et IIIe.

Or, que sont ces deux grandes fonctions? L'organisation n'est que l'arrangement des tissus divers, leur disposition pour un but déterminé ; les organes sont composés de matière et peuvent exister sous deux états : à l'état dynamique ou vivant, et à l'état *statique* ou de mort. Quand l'organisation cesse de pouvoir remplir ses fonctions, elle meurt; mais elle n'en est pas moins une organisation qui se maintient après la mort pendant un temps plus ou moins long, suivant les circonstances. Susceptible d'accroissement et de diminution, l'organisation s'accroît et se maintient par le mouvement vital qui consiste dans l'apport des substances alibiles dans les tissus organiques, et dans le rejet au dehors de ces mêmes substances usées sous forme de produits nuisibles aux tissus. A cela seul se borne la vie nutritive, qui n'est donc qu'une sorte de mouvement de dedans en dehors, par lequel l'organisme lutte contre les lois générales de la matière qui tendent sans cesse à l'envahir pour l'immobiliser. Par ce mouvement l'organisme puise dans les substances apportées ce qui lui est nécessaire pour se maintenir ou s'accroître. Mais comment l'y puise-t-il? Est-ce par un principe vital immatériel ou par des lois purement physiques? Les tissus organiques sont composés de fibres spéciales qui jouissent de la propriété d'absorber toutes les substances gazeuses ou liquides. Qu'on place un linge dans un verre d'eau, de sorte qu'il n'y plonge qu'en partie, et l'on verra bientôt l'eau s'élever par sa propre force dans la partie du linge non immergée; la loi de ce phénomène est connue sous le nom de *capillarité;* elle se prouve par bien d'autres expériences, et a lieu pour les gaz comme pour les liquides. C'est par cette loi que les racines des plantes pompent l'humidité et les sucs de la terre ,comme le linge puise dans le verre d'eau; les substances ainsi pompées montent jusque dans les feuilles qui puisent à leur tour, dans l'atmosphère, des substances gazeuses, qui viennent se combiner chimiquement avec les premières; par là elles deviennent propres à être absorbées et assimilées à chaque tissu de l'arbre par une absorption qui lui est propre. Mais dans la combinaison chimique des substances alibiles, et dans l'absorption d'assimilation, il y a action du fluide électrique, de ce que nous pouvons appeler le principe *électro-végétal.* Cepen-

dant au bout d'un temps plus ou moins long, les vacuoles des tissus absorbants se trouvent obstruées et solidifiées par les substances ainsi introduites; alors les tissus cessent de s'accroître, parce qu'ils ne peuvent plus absorber. Le principe électro-végétal n'a plus d'action. Quand tous les tissus sont arrivés à ce point, l'arbre meurt. Tout donc dans l'accroissement et la nutrition des végétaux est physique et chimique.

La génération n'est autre chose qu'une suite de la nutrition, dans les végétaux; elle en est le terme et le but. Un nouveau tissu naît de tissus déjà formés, et quand il est assez développé, il continue à s'accroître seul sous l'influence de son principe électro-végétal.

On ne peut donc pas dire qu'il y ait dans les végétaux de principe immatériel, puisque tout s'y accomplit par les lois organiques, physiques et chimiques.

Les animaux, comme les végétaux, sont organisés; ils s'accroissent, se nourrissent et se reproduisent. Or, toutes ces fonctions, bien que plus compliquées que chez les végétaux, sont pourtant les mêmes au fond; il n'y a donc encore là rien que d'organique. Mais, de plus que les végétaux, les animaux sentent et par suite se meuvent spontanément. Ici gît toute la difficulté. Le mouvement est une conséquence nécessaire de la sensibilité; un être sensible sans la faculté de se mouvoir serait une anomalie, un être inconcevable, parce qu'il éprouverait des besoins qu'il ne pourrait satisfaire et des souffrances qu'il ne pourrait éviter. C'est donc la sensibilité seule qu'il s'agit d'étudier. Or, qu'est-ce que la sensibilité? est-elle dans l'organisme ou n'y est-elle pas? est-elle libre ou ne l'est-elle pas? D'abord la sensibilité est purement passive; l'être sensible est un être susceptible de *pâtir* à l'occasion de l'influence ou de l'action des corps extérieurs sur le sien, ou de certaines parties de son corps sur les autres parties. Mais, est-ce par un principe qui n'est pas l'organisme, ou bien est-ce par l'organisme lui-même que cela se fait? C'est toute la question. Pour la résoudre, étudions les actes des animaux.

La sensibilité existe dans tous les animaux : que l'on touche une huître, un polype, aussitôt ces animaux se contractent et se retirent sur eux-mêmes; mais la sensibilité est plus ou moins

développée, elle a plus ou moins d'organes. L'ouïe et la vue manquent dans tous les animaux qui n'ont pas de tête. Le toucher seul existe dans ces derniers animaux, et ce toucher est purement passif, tandis qu'il est actif dans l'homme.

Le système hémato-nerveux est réduit, dans tous les animaux inférieurs, à sa partie mixte, ganglionnaire; et toute la partie centrale encéphalique et la partie périphérique qui en dépend, manquent totalement dans les uns, ou en très-grande partie dans les autres; aussi leur sensibilité est-elle réduite en proportion. A mesure que le système hémato-nerveux se développe et se complique, dans les animaux supérieurs, la (1) sensibilité s'accroît proportionnellement. Nous serions donc déjà conduits à considérer la sensibilité animale comme une propriété du principe hémato-nerveux. Et, comme il nous a été démontré que le cerveau est l'instrument de l'intelligence, il faut en conclure que tous les animaux qui manquent de cerveau, n'ont pas d'intelligence ni par conséquent pas d'âme.

Les sens, à leur tour, n'agissent que par intervalles alternatifs et par des ébranlements successifs causés par les objets extérieurs. Les objets exercent leur action sur les sens, les sens modifient cette action des objets, et en portent l'impression modifiée dans le cerveau, où cette impression devient ce que l'on appelle *sensation;* cette impression agit sur le cerveau par le principe hémato-nerveux, et si elle parvient à un principe actif et dès-lors nécessairement spirituel, elle peut être suspendue, arrêtée dans sa réaction; c'est ce qui a lieu dans l'homme. Si, au contraire, la sensation n'est point perçue par un principe actif, elle détermine toujours la réaction conséquente du cerveau sur les nerfs, auxquels il communique l'ébranlement qu'il vient de recevoir, et c'est de cet ébranlement, régi par le principe hémato-nerveux, que viennent le mouvement progressif et tous les actes de l'animal.

La sensation purement organique, telle que nous la considérons ici, est agréable ou désagréable, convient à l'organisme ou n'y convient pas; elle ne produit qu'une impression, un ébranlement. Si cette impression est douce, peu profonde,

(1) Voir Leçon XXIe et suiv., t. Ier.

elle cause du plaisir; si, au contraire, elle est violente, elle produit un ébranlement profond qui est la douleur; en sorte que le plaisir est véritablement le commencement de la douleur. Suivant que la sensation produit dans l'animal plaisir ou douleur, il s'éloigne ou s'approche de l'objet qui l'a impressionné. Les sens de l'animal sont calculés pour la conservation de sa vie et pour la satisfaction de ses besoins, qui ne sont du reste qu'un moyen de conservation. Par son odorat et son goût l'animal distingue les substances qui sont propres à le nourrir de celles qui ne lui conviennent pas, parce qu'elles lui causent de la douleur ou une sensation trop vive. Le besoin de l'animal, joint à l'action des objets extérieurs sur ses sens, fait naître en lui l'appétit, et l'appétit produit le mouvement progressif. Toutes les fois que l'animal aperçoit quelque objet relatif à ses besoins, l'appétit naît et l'action suit. Mais tout cela peut-il se faire sans un principe immatériel? Dans l'homme, l'âme préside à tous nos mouvements. En est-il de même dans les animaux?

L'action des objets sur les sens des animaux en produit une autre sur le cerveau, qui peut être considéré comme un sens intérieur et général, susceptible de recevoir toutes les impressions que les sens extérieurs lui transmettent. De plus, par sa nature, ce sens intérieur est capable de conserver longtemps l'ébranlement que produit cette action, et c'est dans la continuité de cet ébranlement que consiste l'impression, qui est plus ou moins profonde, à proportion que cet ébranlement dure plus ou moins de temps. Bien des faits prouvent cette vérité.

Le cerveau reçoit donc toutes les impressions que les sens lui transmettent, et, suivant qu'elles sont agréables ou désagréables, elles font naître l'appétit ou la répugnance. Les sens relatifs à l'appétit sont beaucoup plus développés dans l'animal que dans l'homme, qui possède au contraire les sens intellectuels les plus parfaits. C'est des impressions répétées et combinées de tous les sens que naissent les déterminations de l'animal. La preuve en est qu'elles sont toujours les mêmes et toujours en rapport avec ces impressions. Pour mieux faire comprendre cette vérité : « Considérons, dit Buffon, un animal instruit, un chien par exemple, qui, quoique pressé d'un

violent appétit, semble n'oser toucher et ne touche point en effet à ce qui paraît le satisfaire, mais en même temps fait beaucoup de mouvements pour l'obtenir de la main de son maître. Cet animal ne paraît-il pas combiner des idées! Ne paraît-il pas désirer et craindre?.... Voilà l'interprétation vulgaire de la conduite de l'animal, fondée sur son analogie avec la conduite de l'homme. Cependant ne devrions-nous pas voir que pour que cette analogie fût en effet bien fondée, il faudrait quelque chose de plus, qu'il faudrait du moins que rien ne pût la démentir, qu'il serait nécessaire que les animaux pussent faire et fissent dans quelques occasions tout ce que nous faisons!

» Or, le contraire est évidemment démontré; ils n'inventent, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon. » Bien plus, dans cette occasion de la perdrix ou du morceau de viande qu'ils n'osent toucher en présence du maître, s'ils étaient seuls ils satisferaient immédiatement leur appétit, tandis qu'un enfant auquel on aura infligé une punition pour avoir mangé des friandises, en lui défendant de recommencer, ne le fera pas même quand personne ne le verra, parce qu'il sait qu'on pourra s'en apercevoir et que le chien n'en sait absolument rien; il ne pense pas. Nous devons donc rabattre énormément de la force de cette prétendue analogie entre les animaux et l'homme, « et nous devons chercher si ce n'est pas par un autre principe différent du nôtre qu'ils sont conduits, et si leurs sens ne suffisent pas pour produire leurs actions, sans qu'il soit nécessaire de leur accorder une connaissance de réflexion.

» Tout ce qui est relatif à leur appétit ébranle très-vivement leur sens intérieur, et le chien se jetterait à l'instant sur l'objet de cet appétit, si ce même sens intérieur ne conservait pas les impressions antérieures de douleur dont cette action a été précédemment accompagnée; les impressions extérieures ont modifié l'animal : cette proie qu'on lui présente n'est pas offerte à un chien simplement, mais à un chien battu; et comme il a été frappé toutes les fois qu'il s'est livré à ce mouvement d'appétit, les ébranlements de douleur se renouvellent en même temps que ceux de l'appétit se font sentir, parce que

ces deux ébranlements se sont toujours faits ensemble. L'animal étant donc poussé tout à la fois par deux impulsions contraires qui se détruisent mutuellement, il demeure en équilibre entre ces deux puissances égales; la cause déterminante de son mouvement étant contre-balancée, il ne fera aucun mouvement pour atteindre à l'objet de son appétit. Mais les ébranlements de l'appétit et de la répugnance..... subsistant toujours ensemble dans une opposition qui en détruit les effets, il se renouvelle en même temps dans le cerveau de l'animal un troisième ébranlement, qui a souvent accompagné les deux premiers: c'est l'ébranlement causé par l'action de son maître, de la main duquel il a souvent reçu ce morceau qui est l'objet de son appétit; et comme ce troisième ébranlement n'est contre-balancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement. Le chien sera donc déterminé à se mouvoir vers son maître et à s'agiter jusqu'à ce que son appétit soit satisfait en entier.

« On peut expliquer de la même façon et par les mêmes principes toutes les actions des animaux, quelque compliquées qu'elles puissent paraître, sans qu'il soit besoin de leur accorder ni la pensée ni la réflexion, leur sens intérieur suffit pour produire tous leurs mouvements. »

On a vu des chiens calculateurs, écrivains, joueurs de cartes redoutables à leurs adversaires; mais ces gentillesses n'abusent que les spectateurs assez simples pour ne pas observer le maître; car toute la science de l'animal est dans le mouvement du doigt, du pied ou dans tout autre signe de son maître : ni les jetons pour calculer, ni les cartes, etc., ne sont présentés simplement à un chien, mais toujours à un chien battu, qui ne transmettra jamais sa science à un autre. Les fameux *Munito* n'avaient d'autre science que d'obéir à un craquement d'ongle inaperçu du spectateur. C'est la même faculté qui fait éviter au chien le coup de fouet qui le fait revenir sous la main qui le caresse, au nom qu'on lui donne ou au sifflet qui l'appelle; c'est toujours un chien battu, ou nourri, ou caressé. Un chien non modifié par l'intelligence de l'homme ne ferait rien de tout cela. Il n'apparaît dans tous ces actes aucune lueur de cette puissance qui reconnaît d'elle-même une chose, une action, dans un mot

arbitraire; rien qui indique l'application du signe à la chose signifiée. Ce chien, qui a mille fois apporté la lettre et la carte convenable, ne parviendra jamais à distinguer les diverses figures par leur nom, pas même le roi de carreau de l'as de pique; jamais il ne saura à quelle syllabe appartient le caractère qu'il apporte pour l'écrire; à plus forte raison lui est-il interdit de s'élever aux principes du jeu et de la lecture, ce qu'un enfant et même un sourd-muet acquièrent en peu de temps. « Faire des conjectures, tirer des inductions, trouver le sens d'une figure, n'est pas le fait de l'animal; l'animal voit, mais l'homme interprète. Cette différence est immense, elle pose une barrière infranchissable pour les animaux; une figure de carte suffit donc pour faire connaître la limite qui sépare leurs facultés de l'intelligence. Cependant cette observation, peut-être parce qu'elle est trop simple, a échappé à tous ceux qui ont parlé de l'intelligence des animaux (1). » Condillac a osé dire « que les bêtes ont des idées abstraites et même générales. » Une pareille assertion juge un homme sans remise, dit très-bien l'abbé Forichon.

« Un coup de fusil frappe l'oreille à l'improviste; l'homme se retourne subitement, son chien en fait autant : voilà l'instinct; mais le maître, s'apercevant qu'il est près d'un jeu de tir, se rend compte du phénomène et ne s'en inquiète plus : voilà l'intelligence; tandis que son compagnon, chasseur d'habitude, court et cherche le gibier à chaque nouvelle détonation, comme il fait à la chasse. Il ne resterait pas ainsi sous l'empire machinal de la sensation, s'il pouvait, comme son maître, se faire une idée de l'impression qui le fait mouvoir.

» Pour mieux distinguer le fait de l'instinct de celui de l'intelligence, supposez encore ce même animal sur les traces d'un lion : à son odeur, et, pour la première fois de sa vie, le chien frémit, hurle et reconnaît son ennemi, sans qu'aucune empreinte de son pied soit restée sur le sol. Simulez au contraire le passage de la bête féroce avec une patte sculptée : si c'est en Afrique, l'homme à son tour va s'effrayer, et le chien ne s'inquiétera pas; si c'est en France, l'homme devine ce que c'est

(1) *Le Matérialisme et la Phrénologie, etc.*, par l'abbé Forichon, docteur-médecin.

et n'a plus peur, tandis que le chien serait encore effrayé de terreur si l'odeur qui le saisit venait seulement d'un lambeau de chair qu'on aurait traîné sur le sol. L'un se conduit par l'induction, l'autre en vertu de la propriété du corps, et suit l'impression organique (1). »

De tout ce qui précède il suit que les animaux ne réfléchissent point, qu'ils ne pensent point; mais qu'ils ont la faculté de sentir à un très-haut degré et bien au-dessus de l'homme pour plusieurs de leurs sens, qui sont beaucoup plus parfaits que ceux de l'homme organiquement parlant : car intellectuellement l'homme sait mieux se servir de ses sens, il peut même les perfectionner par des instruments artificiels. C'est donc l'intelligence seule qui distingue l'homme dans tous ces cas.

« Les animaux ont aussi, dit Buffon, la conscience de leur existence actuelle, mais ils n'ont pas celle de leur existence passée ; ils ont des sensations, mais il leur manque la faculté de les comparer, c'est-à-dire la puissance qui produit les idées. » Les sensations sont les uniques sources des plaisirs et des souffrances des animaux ; tout ce qui soutient leur existence est pour eux plaisir, c'est leur bien ; tout ce qui tend à les détruire est leur mal ; en un mot, tout ce qui change leur état naturel est douleur. Mais l'homme a dans son imagition, dans ses souvenirs et dans ses prévisions vraies ou chimériques, une tout autre source de douleurs qui usent son organisme bien plus rapidement que celui de l'animal. C'est là certainement une des grandes causes des maladies nombreuses qui attaquent l'homme et qui ne sont jamais connues de l'animal, surtout à l'état de liberté ; mais si l'intelligence a tant d'empire sur l'homme, il goûte aussi, dans la satisfaction des besoins intellectuels, des torrents de bonheur que l'animal ne soupçonnera jamais. Ne sont-ce pas des preuves frappantes que la sensibilité seule dirige les animaux ? vérité si positivement démontrée par ces autres faits qui forcent les animaux à se laisser consumer par la faim et périr plutôt que de prendre des nourritures qui leur répugnent. Il n'en est pas de même de l'homme; en pareil cas, ses sensations sont vaincues par son intelligence.

(1) *Le Matérialisme et la Phrénologie*, etc., par l'abbé Forichon, docteur-médecin.

La conscience de notre existence, ce sentiment qui constitue notre *moi*, résulte chez l'homme de la sensation de son existence actuelle et du souvenir de son existence passée. Ce souvenir est une chose tout aussi présente que la première. C'est de ces deux espèces de sensations si différentes, que notre âme a la faculté de comparer pour en percevoir et en conserver les idées, que sort la conscience de notre existence, qui est d'autant plus certaine et d'autant plus étendue, que nous nous représentons plus souvent et en plus grand nombre les choses passées, et que par notre réflexion nous les comparons et les combinons davantage entre elles et avec les choses présentes. Mais ce n'est point l'ordre de nos sensations qui se présente ainsi à nous, c'est l'ordre de nos idées, c'est-à-dire l'ordre dans lequel nous avons comparé et combiné ces sensations, ce qui fait la différence des pensées dans chacun des individus affectés des mêmes sensations. La conscience de notre existence est donc composée de deux choses, nos sensations actuelles et la suite des idées perçues dans notre existence passée. D'où il suit que plus on a d'idées, plus on a d'esprit acquis, plus on existe; et enfin que c'est uniquement par la seule puissance de réfléchir, dont notre âme est douée, que nous sommes certains de notre existence passée, puisque l'idée de l'avenir n'est que la comparaison inverse du présent au passé, qui fait que le présent est passé et l'avenir présent; expressions ingénieuses de Buffon sur une belle vérité.

Nous avons prouvé que cette puissance de réfléchir a été refusée aux animaux; il est donc certain qu'ils n'ont ni l'idée du temps, ni la connaissance du passé, ni la notion de l'avenir; leur conscience d'existence est simple et dépend uniquement des sensations présentes.

Ce que nous disons va directement à refuser la mémoire aux animaux; et on nous objectera qu'ils reconnaissent, après une absence, les personnes qui les ont soignés, les lieux, les chemins qu'ils ont parcourus; qu'ils se souviennent des châtiments et des caresses, des leçons qu'ils ont reçues, de sorte que tout semble prouver qu'ils ont la mémoire.

La mémoire de l'homme émane de sa puissance de réfléchir. Si la mémoire consistait simplement dans le renouvellement de

nos sensations passées, ces sensations ne laisseraient en nous que des impressions vagues et indéterminées, comme cela a lieu dans les rêves, où il n'y a ni idée de temps ni idée de lieu, où tout est décousu, où les personnes mortes sont confondues et s'entretiennent avec les vivantes, où l'assemblage le plus bizarre d'événements hétérogènes vient frapper et émouvoir notre âme, qui, portant instantanément la lumière au sein des ténèbres, réveille les organes, dissipe les terreurs et essuie les larmes, en dissipant les chimères du rêve. Il y a là deux choses bien distinctes, des impressions purement organiques qui se renouvellent dans le cerveau, et l'âme qui vient ensuite y mettre de l'ordre, lorsque l'organisme, trop fortement ébranlé, brise les liens du repos et redevient capable d'obéir à l'âme. Dans la plupart des rêves il n'y a point d'idées, il n'y a que des sensations décousues qui n'appartiennent point à l'âme, mais qui font partie de la réminiscence matérielle du sens intérieur. La mémoire au contraire ne peut exister sans l'idée de temps, sans la comparaison des idées antérieures et des idées actuelles; or, ces idées n'entrent pas dans les rêves, qui ne sont ni une conséquence, ni un effet de la mémoire. La mémoire, comme le dit fort bien Buffon, consiste donc dans une succession d'idées, et suppose nécessairement la puissance qui les produit. De ce que nous venons de dire il suit qu'il y a, pour ainsi dire, deux sortes de mémoires : la première, qui appartient à l'âme, est la perception renouvelée et l'enchaînement de nos idées; la seconde, qu'on pourrait appeler réminiscence, n'est que le renouvellement de nos sensations, ou plutôt des ébranlements qui les ont causées. La première émane de l'âme par sa puissance de réfléchir; la seconde, au contraire, dépend uniquement de l'organisme. Cette réminiscence appartient aux animaux; les mêmes objets réveillent en eux les mêmes impressions, et ils agissent. Dès lors il ne faut plus s'étonner si la prolongation de ces impressions peut occasionner en eux des rêves qui dépendent uniquement de cette réminiscence, mais qui ne prouvent ni mémoire, ni réflexion, ni entendement. En outre, lorsque les animaux reconnaissent les personnes et les lieux, cela n'est pas parfaitement exact dans la proposition générale : ils reconnaissent en effet les personnes qui les nourrissent et les

soignent pendant tout le temps qu'ils sont près d'elles ; mais si vous les séparez pendant un temps suffisamment long, pour les confier à d'autres personnes, ils oublient complétement leurs premiers maîtres ; la preuve, c'est que toute l'éducation des animaux, sous ce rapport, consiste à les forcer de demeurer un temps suffisant dans les lieux où l'on veut les habituer, et à les y nourrir. Et plus les animaux ont les sens imparfaits, plus ce temps est court, comme pour les chevaux et les bœufs; tandis que pour les chiens, dont toute la prétendue intelligence réside dans l'odorat, ce temps est plus long, parce que le sens de l'odorat est conformé de manière à pouvoir garder longtemps le fumet, pour ainsi dire, des personnes et des lieux ; leurs énormes sinus, leurs cornets olfactifs, extrêmement développés, leur permettent de recueillir et de conserver plus longtemps les molécules odorantes ; aussi n'est-ce que par le nez qu'ils se dirigent et se guident. Quand donc on cite des exemples de chiens, qui sont demeurés sur la tombe de leurs maîtres, comme des preuves d'intelligence, on oublie que le chien a un nez parfaitement organisé, et que c'est un chien longtemps nourri et caressé par celui dont l'odeur le possède encore. Ainsi donc tout est organique dans l'animal ; l'homme, au contraire, est double, *homo duplex*, et c'est à cause de cette double nature qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même ; c'est de là que viennent son inconstance, son irrésolution, ses ennuis. « Les animaux, au contraire, dont la nature est simple et purement matérielle, ne ressentent ni combats intérieurs, ni opposition, ni troubles ; ils n'ont ni nos regrets, ni nos remords, ni nos espérances, ni nos craintes (1). »

La sensibilité, dans l'homme, est, comme nous l'avons vu, le point d'union de l'âme avec le corps ; c'est de là qu'elle tire toute sa supériorité humaine, en passant dans le sentiment et l'intellect qui sont des puissances propres de l'âme. Aussi la sensibilité, passive de sa nature, ne fait que fournir des éléments au principe actif humain, qui en suspend souvent la réaction organique, en accroît la puissance, et qui agit souvent contre ses impressions.

(1) Buffon, *Diss. sur la nat. des animaux.*

L'animal est essentiellement passif, parce qu'il n'agit que par ses sensations ; l'homme, au contraire, est libre et actif par lui-même, puisqu'il peut vaincre ses penchants et agir contrairement à ses sensations et à ses besoins. L'animal est soumis aux lois de l'organisme ; l'homme y est aussi soumis, mais il les domine, parce qu'il n'est pas un animal, mais qu'il a reçu l'intelligence pour dominer la matière. Si on a tant disputé sur les actes des animaux, c'est qu'on n'en a point cherché la loi ; elle est toute dans l'harmonie admirable de leurs organes faits les uns pour les autres et réagissant mutuellement les uns sur les autres. C'est par cette loi, qu'on a très-bien dénommée *consensus* organique, que la vue d'un aliment fait sécréter la salive et fait venir, comme on le dit vulgairement, l'eau à la bouche ; tandis qu'une odeur désagréable soulève l'estomac et porte au vomissement. Le bruit d'un tambour fait marcher en cadence tous ceux qui l'entendent, à moins qu'ils ne s'appliquent à éviter cette marche. Un bruit frappe l'oreille, l'homme et l'animal se détournent ; une pierre tombe, l'homme se retire et tressaille, l'animal fuit en criant. Bien d'autres faits prouvent cette loi qui est tout le secret des actes des animaux et qui constitue ce qu'on appelle leur instinct, ou, si l'on veut, *intelligence fixe*. Cette loi les tient éternellement soumis. Sans liberté comme sans activité propre, ils ne sont point perfectibles ; c'est le propre de l'intelligence de faire des progrès, c'est-à-dire de profiter de la science et des connaissances acquises par ses prédécesseurs pour aller plus avant et acquérir de nouvelles connaissances, ce qui constitue l'éducation, qui, dans l'homme, est nécessairement sociale et celle de l'espèce. Mais rien de semblable dans l'animal ; il demeure éternellement ce qu'il est : les renards de La Fontaine ne sont ni plus avancés ni plus habiles que ceux d'Ésope ; il n'y a point d'éducation dans l'animal, il y a seulement développement organique, et voilà tout.

En résumé, nous avons prouvé, nous semble-t-il, que Moïse a parfaitement distingué l'âme humaine de la vie des animaux ; qu'Aristote n'a jamais entendu parler de l'âme dans son grand *Traité de physiologie sur la vie*, mais qu'il a parfaitement distingué l'homme des animaux en le définissant par le caractère

le plus élevé de son intelligence, la faculté de connaître et d'acquérir la science; que les Latins n'ont jamais entendu parler de l'âme proprement et exclusivement par le mot *anima*, qui est tiré du signe caractéristique de la vie, la respiration; que le christianisme seul a élevé l'expression *anima* à sa signification sublime, qu'il a mieux déterminée encore par l'expression chrétienne *âme*, qui seule traduit le *nischemah* de Moïse. Nous avons prouvé en outre que l'Ecriture sainte n'accorde l'intelligence qu'à l'homme et la refuse aux animaux, auxquels elle donne l'instinct.

Nous demandant ensuite : Qu'est-ce que l'intelligence? qu'est-ce que l'instinct? nous avons rappelé la distinction des six règnes, fondés les uns sur les autres et caractérisés par une faculté propre à chacun d'eux, à l'exclusion de tous ceux qui lui sont inférieurs. Nous avons vu que la faculté propre de l'animal c'est la sensibilité, tandis que l'intelligence, la sociabilité, la moralité et par suite l'immortalité appartiennent à l'homme seul, qui est le but et le terme de tous les autres règnes, qui n'ont été faits que pour lui. Nous avons montré que la vie organique existe dans le végétal comme dans l'animal, et qu'elle se maintient dans l'un et l'autre uniquement par des lois organiques, physiques et chimiques, sans aucun besoin d'un principe immatériel autre que le principe électro-végétal dans les plantes, et hémato-nerveux dans les animaux.

Arrivant à la sensibilité, caractère distinctif de l'animal, nous avons montré qu'elle existe dans tous les animaux et que tout mouvement, toute locomotion, dépend d'elle comme une conséquence de son principe. Mais la sensibilité est, par sa nature, purement passive. Cherchant les résultats de la sensibilité dans l'animal, il nous a été facile d'apercevoir que tous ses organes sont calculés pour la conservation de son existence; que, par suite, tous les actes des animaux sont des effets purs de la sensibilité, sans aucune réflexion, sans aucune liberté; qu'ils n'ont ni la faculté de combiner leurs sensations pour en former des idées, ni l'entendement, ni la réflexion, ni la mémoire qui en dépend, mais qu'ils ont la réminiscence organique que l'homme possède aussi; que cette réminiscence, fondée uniquement sur les impressions de l'organe sentant, est

bien différente de la mémoire, qui est fondée sur l'enchaînement des idées. Il suit de là que les animaux n'ont ni la conscience de leur existence passée, ni celle de leur existence future, mais seulement de la sensation actuelle de leur existence présente.

L'animal est donc d'abord et nécessairement passif, son action est le résultat unique de ses sensations ; tout ce que font les animaux, les chiens, par exemple, n'est pas fait par des chiens simplement, mais par des chiens battus, par des chiens ayant un nez qui leur est propre et particulier, nez dont l'homme se sert utilement; de sorte que c'est l'intelligence humaine qui façonne le nez du chien comme elle façonne la bouche du cheval. Enfin la loi du *consensus* organique est tout le secret des actes des animaux. Mais l'homme est libre, actif, perfectible et moral, et par conséquent susceptible d'éducation et de progrès ; caractères qui n'appartiennent qu'à l'intelligence et qui lui sont essentiels. L'homme seul donc a une âme, qui est immortelle parce qu'elle est morale.

Quand on prétend être ce qu'on appelle spiritualiste, mot, pour le dire en passant, assez insignifiant, à moins qu'on ne veuille dire qu'on admet la respiration et la vie, en soutenant que tous les actes des animaux sont régis par la même cause que ceux de l'homme, par une âme qui ne diffère que par le degré de développement, on prouve que l'on ne connaît ni la nature de l'homme ni celle des animaux. L'homme n'est point un animal ; le même principe qui différencie le végétal du minéral, l'animal du végétal, sépare aussi à jamais l'homme de l'animal. Le caractère essentiel du végétal, qui le fait végétal, c'est la reproduction, sa fonction la plus élevée ; le caractère essentiel de l'animal, qui le fait animal et le sépare du végétal, c'est la sensibilité, qui a pour conséquence la locomotilité. L'homme possède aussi tout ce que possède l'animal, et dès-lors il ne faut plus s'étonner de quelques analogies entre eux ; mais il possède tout ce qu'a le végétal, tout ce qu'a le minéral, tout ce qu'a la matière ; si donc on le range parmi les animaux, il faut aussi, pour être conséquent, en faire un végétal et un minéral. Qu'on soit donc de bonne foi et qu'on convienne, puisque cela est, que toutes ces propriétés des êtres inférieurs sont élevées

dans l'homme à leur plus haute puissance, mais qu'elles ne font pas l'homme, elles ne sont en lui que des *substrata*, des instruments. L'homme est autre chose, il a aussi son caractère essentiel et distinctif qui le fait homme ; seul il est intelligent, seul il est libre, seul il est moral, et par conséquent social ou religieux : voilà sa vraie nature, son caractère essentiel ; caractère qui domine toute la matière et tous les êtres au-dessous de l'homme, qui lie en lui la matière et l'esprit, le fini et l'éternel ; il est fini dans son commencement et éternel dans sa durée. Voilà la vérité, voilà la science.

Tandis qu'en admettant, contre l'évidence, la prétendue âme des bêtes, la conséquence immédiate qui en découle, c'est que l'homme n'est qu'un animal perfectionné. Or, comme tout s'explique dans l'animal par l'organisme, donc tout aussi dans l'homme dépend de l'organisme, et voilà le matérialisme qui déborde de tous les points de cette fausse hypothèse qui était celle de Condillac, et qui a passé par Cabanis à Broussais. Ce dernier en a déduit les dernières conséquences, dont l'absurdité réfute l'hypothèse : car, si tout se fait dans l'homme par les lois organiques, il n'est plus libre, par conséquent plus de moralité, plus de société, plus de sanction à la loi morale, plus d'éternité ; tout meurt avec l'homme. Vainement soutiendrez-vous que l'âme des bêtes prouve l'âme humaine ; tout dans les bêtes pouvant s'expliquer organiquement, votre hypothèse devient nulle et indémontrable. En outre, dans votre inconséquence, si les bêtes ont une âme de même nature que l'âme humaine, seulement moins parfaite, elle doit être soumise aux lois de l'âme humaine ; elle doit être morale ; faites donc des traités de paix avec les tigres et les lions, faites des alliances avec les insectes qui dévorent vos moissons et vos cultures ; prêchez la vertu et défendez le vice à tous ces loups, non civilisés, qui dépeuplent vos bergeries, à ces renards qui ravagent vos basses-cours ; poussez enfin les conséquences jusqu'au bout, si l'âme des bêtes est de même nature que la vôtre, elle ne peut mourir sans accuser la justice et la bonté de Dieu ; dès-lors ne désespérez plus de retrouver par-delà le temps l'âme de votre chien, cet ami si fidèle. On le voit, l'opinion matérialiste ou spiritualiste, comme on voudra l'appeler, de l'âme des

bêtes détruit tout principe et conduit aux conséquences les plus absurdes : on ne peut donc pas l'admettre. Qu'on admétte, si l'on veut, un principe vital, matériel, organique, qui naît et périt avec l'animal, nous ne nous y opposons pas, quoique, pour notre compte, nous n'en apercevions pas l'utilité, puisque la loi du *consensus* organique, avec le principe hémato-nerveux, explique tout, et que Dieu n'est pas moins admirable dans la création de l'organisme animal avec ses propriétés et dans l'établissement de cette loi, qu'il ne le serait dans le principe vital immatériel. Mais l'âme est toute autre chose : cette expression *âme* est toute chrétienne, elle a un sens défini, déterminé, elle ne signifie point la vie; elle convient uniquement au principe que Dieu a uni à la matière dans l'homme, principe qui est tout l'homme, qui l'anime, l'éclaire, le rend semblable à Dieu ; principe qui mérite et démérite; principe immortel qui a été racheté au prix du sang de son Créateur et de son Dieu, qui a daigné devenir son rédempteur; principe qui a reçu de la rédemption le nom d'*âme*, qui ne convient qu'à lui seul, comme il avait reçu de la création le nom de *nischemat haiim*, qui ne convenait aussi qu'à lui.

Nous avons prouvé, nous semble-t-il, que l'homme est une intelligence, que son corps est fait pour son intelligence, que cette intelligence est essentiellement active et libre, et que l'homme est par conséquent un être moral. L'animal, au contraire, est un être purement passif, sans liberté, comme sans intelligence, comme sans moralité. L'homme n'est donc pas un animal. Il ne vient donc pas, comme les matérialistes le prétendent, d'un animal perfectionné par les forces et les lois de la nature. Un être ne perfectionne pas ce qu'il n'a pas ; le passif ne peut être le principe de l'actif ; or, l'animal ne possède ni l'intelligence, ni l'activité, ni la moralité. Le corps de l'homme est fait pour son intelligence ; le corps des animaux est fait pour lui-même; il est un tout défini et limité, sans aucune relation à quelque chose de plus élevé que lui-même. Le corps de l'homme n'étant donc pas un corps d'animal, mais un corps, pour ainsi dire, intellectuel, quoique soumis aux lois de l'animalité, ne peut donc pas venir d'un animal. Les forces et les lois de la nature gouvernent despotiquement tous les êtres qui leur sont sou-

mis; l'homme est libre de leur échapper, et il peut les modifier, les diminuer ou les accroître, quoique dans un degré limité, il est vrai; donc elles n'ont pas sur lui un empire absolu; il n'est donc pas le résultat de ces lois.

L'homme est donc un être distinct, créé tout entier par la puissance divine.

LEÇON XVII.

L'HOMME EST UN ÊTRE MORAL.

Après avoir scruté la nature profonde de l'âme humaine autant qu'il nous a été possible d'y pénétrer, après avoir démontré qu'elle est l'image de Dieu et qu'elle sépare à jamais l'homme des animaux et de tous les autres êtres créés sur la terre, nous devons en tirer toutes les conséquences, et constater la loi souveraine de l'homme qui est nécessairement par sa nature un être moral. Or, à un être moral il faut une loi en rapport avec sa nature. Les preuves de la nécessité d'une telle loi découlent rigoureusement de la nature de Dieu même, de la connaissance que nous avons du monde créé, et enfin de la nature même de l'homme. Les mêmes raisons nous montreront l'origine nécessaire de cette loi, sa nature et sa sanction.

1° *Nature de Dieu.* Dieu est déterminé dans ses actes par la loi de son éternelle raison; aimant nécessairement le bien souverain, il ne peut rien faire que pour sa propre gloire. Toutes ses œuvres ont donc nécessairement pour but sa glorification, autrement il cesserait d'être l'être nécessaire. Le monde créé, bien que n'ajoutant rien à la félicité de Dieu, ne pouvait donc avoir un autre but que la glorification de Dieu même. Or, cet univers se résume tout entier dans l'homme; la matière et ses formes diverses sont élevées à leur plus haute puissance dans le corps humain; les idées traduites par les êtres matériels sont la

substance même de l'âme, qui résume en elle tous les rapports avec ces êtres. La création tout entière vient donc aboutir à l'homme, il en est la seule intelligence, le seul être capable de comprendre et de connaître. En lui seul donc se résume tout le but de Dieu, qui n'a par conséquent pu le créer que pour être glorifié par lui. Mais si l'homme est doué d'intelligence, il possède aussi une volonté qui ne peut avoir un autre but que la volonté de Dieu même. Et nous avons vu, en effet, que l'homme voulant nécessairement le bonheur, ne pouvait le trouver que dans l'amour du souverain bien. Cependant l'intelligence et la volonté entraînant la liberté comme leur conséquence nécessaire, il s'ensuit que l'homme a besoin d'une loi qui règle son être moral.

La loi éternelle règle les actes divins, et soumet tous les êtres à son empire absolu; elle est la raison de Dieu même. Les êtres physiques sont régis par des lois uniformes nécessaires, auxquelles ils ne peuvent échapper sans périr; mais l'homme ne peut être complétement régi par la loi éternelle, autrement il serait Dieu; d'autre part il domine les lois physiques, et sa volonté libre ne peut être soumise aux lois de la matière; puisqu'il est distinct de Dieu et du monde, il lui faut aussi une loi distincte et conforme à sa nature. Il existe donc une loi morale, qui ne peut venir que de Dieu, puisqu'elle doit être en rapport avec la loi éternelle et avec les lois physiques.

2° *La connaissance du monde* nous prouve que tout y est coordonné pour l'homme; tous les êtres créés, toutes leurs lois n'auraient aucun but sans l'intelligence humaine. Par eux-mêmes, en effet, les êtres matériels n'apportent à Dieu aucune gloire, puisqu'ils sont régis par une loi nécessaire, qu'il n'y a en eux ni intelligence, ni liberté; sans doute ils manifestent la toute-puissance de Dieu, sa sagesse et ses infinies perfections; mais à qui? Dieu n'a pas besoin de cette manifestation, il connaît tout en lui-même, et sa science éternelle est la cause des choses qui sont. Or, la science ne se produit que pour être communiquée? il fallait donc bien une intelligence capable de recevoir une telle communication. Nous avons d'ailleurs prouvé que le but de toutes les créatures se résumait dans l'homme. A lui seul donc incombe l'accomplissement de la glorification

que Dieu a nécessairement cherchée et voulue par la création du monde physique. Or, tout but, toute fin suppose nécessairement une loi qui y conduise. Le monde créé nous amène donc encore à la nécessité d'une loi morale.

3° *La nature de l'homme* conduit à la même conclusion. Son corps est fait pour son âme, il en est l'instrument obligé dans la conception de Dieu; il est développé et régi par elle. Tout donc se rapporte à l'âme. Or, nous savons que la substance de l'âme est l'image de l'essence divine; que sa raison, image de la raison de Dieu, est le principe actif de tout son être; mais quoique renfermant en elle toutes les raisons des êtres, elle ne peut rien connaître, sans l'intelligence; elle n'agit que sur les éléments reçus de l'intelligence et du sentiment. Si l'intelligence est en rapport avec les créatures, le sentiment est nécessairement en rapport avec Dieu; c'est la condition de sa vie. Sans doute la loi de l'homme est dans sa raison même; mais elle a besoin d'être illuminée pour qu'il puisse en lire le texte. Il faut en effet que la comparaison s'établisse entre les trois termes du syllogisme fondamental : Dieu, l'homme et le monde; elle s'établit dans l'intelligence par la perception du monde physique; mais elle ne peut s'établir avec Dieu que par sa communication. La lumière vient donc nécessairement à la raison de deux sources : du monde où Dieu l'a imprimée, et de Dieu directement; ce n'est qu'à l'aide de ces deux flambeaux que la raison elle-même luit. Cependant essentiellement active et par conséquent libre, l'âme, tout en voyant la lumière, ne la suit pas nécessairement, et nous en avons plusieurs fois donné la raison. Au-dessus des lois physiques, elle n'est point régie par leur uniformité; inférieure à Dieu, dont elle est l'œuvre et l'image, elle ne peut avoir dans sa nature finie la science sans bornes qui la mettrait immédiatement sous l'empire de la loi éternelle; son existence contingente d'ailleurs s'y oppose, quand même, par impossible, elle posséderait la science infinie; reste donc la nécessité d'une loi conforme à sa nature, conforme à son but et à sa destinée. Or, son intelligence reposant nécessairement sur son activité libre, la loi de l'homme ne peut le contraindre; il est dans sa nature de l'accomplir ou de la violer librement. Dieu, nécessité à chercher sa glorification

dans la création de l'homme, ne pouvait lui imposer une loi qui détruisît ce but, en nécessitant les actes de sa créature ; car là où est la nécessité, il n'y a ni hommage, ni glorification ; il n'y a ni volonté libre ni activité propre, si ce n'est dans l'être nécessaire. L'accomplissement de la loi qui règle les actes de l'homme devait donc être laissé à son libre arbitre.

L'étude de l'homme dans toute sa nature achèvera de nous prouver, par les faits, la nécessité de la loi morale. Être intellectuel et moral, son intelligence se manifeste sous trois ordres de conditions : l'influence du monde extérieur, l'influence de ses semblables, et enfin l'influence du Créateur. Sa moralité comme son intelligence en font un être social, qui ne peut atteindre son développement physique, intellectuel et moral en dehors de la société de ses semblables ; ce qui fait que l'espèce humaine, qui est unique dans son genre, constitue l'échelon le plus élevé de la création, et ne peut être mieux définie que par le nom de *règne social*, comme l'a fait notre savant maître M. de Blainville. Mais il n'y a pas de société possible sans une loi morale conforme à la nature de l'homme et à toute la création ; ou autrement sans une religion révélée, puisqu'une telle religion est la conséquence et le complément de la conception du Créateur, en même temps qu'elle la résume.

Or, l'homme ne peut atteindre son développement physique en dehors de la société de ses semblables. Ce fait, si constant, si universellement constaté depuis que l'homme existe, n'aurait pas besoin d'être prouvé, si le paradoxe ne l'avait entouré de ses nuages ténébreux, de ses doutes systématiques, et de ses hypothèses idéales et imaginaires. Cependant la science de l'organisme, dans ce qui a trait aux mœurs des animaux, démontre que, plus un animal est élevé dans la série, plus le produit de la génération a besoin, pour se développer, du secours de ses parents. Dans le type des animaux amorphes, qui comprend les éponges et les théties, l'animal est produit à l'état le plus végétal possible, et aussitôt après sa production, il est complétement abandonné de ses parents. Il en est absolument de même dans le type des animaux rayonnés, et dans celui des mollusques ou malacozoaires, sauf les deux dernières classes, les céphalidés et les céphalés qui prennent quelque soin du

produit de la génération, mais seulement encore à l'état d'œuf. Quand nous arrivons aux animaux articulés extérieurement, les classes les plus élevées, surtout les araignées et les insectes, montrent la plus grande prévoyance pour placer leurs œufs dans les circonstances les plus favorables à leur éclosion, et au développement du petit fœtus qui en sort; pendant un certain temps, ce fœtus est l'objet de soins attentifs; mais dès qu'il peut se suffire à lui-même, il est complétement oublié et même méconnu.

C'est dans le premier type du règne animal que nous verrons le produit de la génération entouré de plus de soins de la part des parents; cependant, il y aura encore une gradation très-remarquable. Dans les poissons, il n'y a même pas d'accouplement, sauf dans les poissons cartilagineux; dans tous les autres les œufs sont déposés par la femelle dans les lieux plus ou moins convenables, à leur développement, et si le mâle vient à les rencontrer, il les arrose de son sperme; mais, s'il ne les rencontre pas, ils ne sont jamais fécondés et ne se développent pas. C'est sans doute là une des raisons qui a déterminé le Créateur à rendre les femelles des poissons si prodigieusement fécondes, qu'elles produisent des milliers d'œufs.

Les amphibiens, chez la plupart desquels il n'y a pas encore de véritable accouplement, commencent cependant déjà à entourer leurs œufs de plus de soins; ainsi les femelles des pipas les portent sur leur dos dans des cellules où ils se développent; les crapauds accoucheurs les portent suspendus à leurs cuisses.

Les reptiles commencent à couver leurs œufs, et à prendre quelques soins des petits après l'éclosion.

Mais, quand nous arrivons aux oiseaux, l'admirable tendresse des parents pour leurs petits, les soins qu'ils prennent de leur nid, l'incubation alternative du mâle et de la femelle dans certaines espèces, etc., forcent à bénir la divine Providence qui a si bien coordonné toutes choses. Cependant, plus l'oiseau est parfait dans son organisation et ses instincts, plus son éducation, si l'on peut employer cette expression, dure longtemps.

Les oiseaux aquatiques sont l'objet de moins de soins de la part de leurs parents; aussitôt qu'ils sortent de l'œuf, ils sont prêts à chercher par eux-mêmes leur nourriture; tout le soin

des parents se borne à les conduire, à les défendre et à les réchauffer. Les gallinacés sont dans le même cas. Mais, dès que nous arrivons aux oiseaux qui vivent plus spécialement dans l'air, les petits naissent beaucoup plus imparfaits; ils n'y voient que plusieurs jours après l'éclosion; ils sortent nus de l'œuf et incapables de se soutenir; dès-lors les parents sont obligés de leur apporter la nourriture, de les couver pendant plusieurs semaines, jusqu'à ce qu'ils soient pourvus de plumes et que leurs ailes soient assez fortes pour les soutenir. Alors les pères et mères excitent les petits à voler, les chassent du nid; mais ils les dirigent encore pendant plusieurs jours, puis enfin les abandonnent pour ne plus les reconnaître.

Les mammifères, qui sont les plus élevés de tous les animaux, sont aussi ceux qui prennent le plus de soin de leur progéniture, quoique toujours avec plus ou moins d'attention, suivant leur degré d'animalité. Ainsi tous sont soumis à la gestation, pendant laquelle l'œuf se développe dans la matrice des femelles. Mais ce développement est plus ou moins complet; les ornithodelphes, les derniers des mammifères, semblent se rapprocher, sous ce rapport, comme sous bien d'autres, beaucoup des oiseaux. Les didelphes ou marsupiaux, deuxième sous-classe des mammifères, produisent leurs petits à peine vivants. Dans cet état, le fœtus informe se colle aux mamelles renfermées dans la poche inguinale de la mère, et ne s'en détache que quand son développement fœtal est terminé. Alors, il commence à sortir de cette poche, dans laquelle il se réfugie, cependant, toujours au moment du danger.

Dans les monodelphes, le fœtus est toujours produit complétement vivant et détaché de sa mère; mais il est plus ou moins faible et incapable de se suffire à lui-même, à mesure qu'on s'élève des herbivores aux singes. Chez les herbivores, ruminants et pachydermes, les petits pouvant marcher en naissant, les soins des parents se bornent à la lactation, à conduire ensuite les petits dans les pâturages, à les défendre contre les attaques des autres animaux; ici même, l'instinct conservateur rend ingénieux les bœufs et les chevaux; aux approches du loup, par exemple, ces animaux se réunissent en troupe, forment un cercle dans lequel sont renfermés les plus jeunes,

pendant que tout le reste de la troupe fait face à l'ennemi. Chez les carnassiers, tels que les chiens, les loups et les renards, les petits naissant aveugles et trop faibles pour marcher, les soins se portent plus loin ; dans les premiers temps, les femelles ne sortent de leur retraite que pour aller chercher leur nourriture ; plus tard, elles apportent aussi la proie à leurs petits ; et enfin, quand ceux-ci commencent à marcher, ils vont en troupe avec la mère, et quelquefois le mâle, pendant assez longtemps ; les parents leur apprennent à chasser, et ce n'est que quand ils sont capables de se suffire à eux-mêmes qu'ils les abandonnent sans retour, et les chassent même pour ne plus les reconnaître. Les ours sont encore bien plus remarquables par les leçons qu'ils donnent à leurs petits ; ils prennent véritablement part à leurs jeux ; ils leur apprennent à grimper dans les arbres, et demeurent avec eux un temps assez considérable. Enfin, les singes sont de tous les animaux ceux qui prennent le plus de soins de leurs petits ; ils vivent même assez généralement en troupes toute leur vie.

Ce rapide aperçu nous montre que, plus un animal est parfait, plus le produit de la génération naît imparfait, faible et ayant besoin du secours de ses parents et d'une sorte d'éducation physique. Or, de tous les êtres organisés, l'homme est celui qui vient au monde le plus faible, le plus misérable, le plus incapable de se suffire à lui-même ; il ne peut ni se remuer, ni à plus forte raison chercher sa nourriture ; il ne sait, comme l'a dit éloquemment Pline, que pleurer, *flens animal*. Il n'a ni tégument, ni défense ; le plus faible de tous les êtres, il n'a même le plus souvent aucune ressource dans sa mère, qui est dans un état voisin de la mort après lui avoir donné le jour ; de sorte que la mère et l'enfant périraient s'ils étaient abandonnés dans ces premiers instants : la famille, au moins, devient donc absolument nécessaire à l'enfant et à la mère. Mais que deviendra la famille sans une société qui la soutienne et la protége? L'homme a reçu l'empire sur la création tout entière et sur les animaux ; mais cet empire, il ne peut l'exercer seul. Il doit lutter contre le climat, contre les lois de la matière, qui tendent sans cesse à le détruire ; il doit se défendre contre les animaux qui l'attaquent, travailler la terre

pour la contraindre à lui fournir sa subsistance, soumettre et dompter les animaux utiles et chasser ceux qui lui sont nuisibles. Mais l'homme isolé n'a ni assez de forces physiques, ni assez de puissance intellectuelle, quoiqu'elle soit grande, pour surmonter tant d'obstacles. Les animaux sont plus puissants que lui en force musculaire ; les vices des climats sont trop multipliés et trop étendus pour que seul l'homme puisse les corriger. Enfin, l'homme isolé dans le monde ne tarderait pas à périr. Et si chaque famille se séparait, comme cela a lieu pour les animaux, l'homme ne pourrait dominer sur son empire; il pourrait bien vivre quelque temps; mais les familles ne tarderaient pas à disparaître les unes après les autres, et la multiplication du genre humain serait impossible. L'empire, en effet, n'a été donné à l'homme qu'à la condition de se multiplier pour posséder la terre : « Croissez et multipliez; remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les animaux qui se meuvent sur la terre. » Les animaux sauvages se multiplient d'autant plus dans un pays, que les hommes y sont moins nombreux et moins civilisés; plus, au contraire, les populations s'accroissent et se civilisent, moins les animaux sauvages sont nombreux dans les pays qu'elles occupent. C'est ainsi que les Romains, maîtres de l'Afrique, la dépeuplèrent presqu'entièrement d'animaux féroces; les Anglais ont détruit les loups dans leur pays; les ours sont devenus beaucoup plus rares en France. Plusieurs animaux, qui ont disparu de la surface du globe et dont la géologie retrouve les restes, ne doivent leur disparition qu'à l'extension de la civilisation. Tout au contraire, les animaux domestiques ne se multiplient beaucoup que par le secours de la société de l'homme. Mais que pourrait faire une famille isolée contre des animaux sauvages? Ils ne tarderaient pas à lutter avec avantage contre elle. L'union sociale seule est la source de la puissance humaine sur la nature.

D'ailleurs, lorsque les animaux ont besoin de se réunir à mesure qu'ils se rapprochent plus de l'homme, il est évident que par des raisons plus fortes encore, l'homme, infiniment plus parfait qu'aucun d'eux, a aussi plus besoin d'union. Mais si les animaux ont été créés ce qu'ils sont sous ce rapport, et

s'ils n'y sont pas arrivés par un perfectionnement successif, il faut bien aussi admettre que l'homme est social par sa création, même organiquement parlant. Jamais, en effet, à quelque état de dégradation que soit arrivé un peuple, on ne l'a trouvé sans un état social plus ou moins imparfait, ce qui n'est pas chez les animaux. Enfin, c'est dans l'état de société, et seulement là, que l'homme atteint son développement physique le plus parfait, et d'autant plus parfait que la société, dont il fait partie, est plus avancée. Or, les circonstances dans lesquelles un être naturel se développe plus facilement et plus régulièrement, sont évidemment celles qui conviennent le mieux à sa nature. C'est dans les circonstances sociales que l'être naturel humain se développe plus facilement et plus régulièrement : donc il est né pour la société. Vainement on cherche à expliquer le développement humain par des hypothèses plus ou moins légères, elles ne peuvent tenir contre les faits. La nature organique de l'homme, son étude comparative avec la nature des animaux, tous les faits sociaux connus, les lois du développement d'un être naturel quelconque, prouvent que l'homme physique est né social et qu'il ne peut se développer que dans la société.

Mais l'homme n'est pas seulement un être organique; il est avant tout une intelligence, c'est là son caractère essentiel et distinctif. C'est par son intelligence qu'il domine le monde et soumet tout à son empire. L'intelligence de l'homme le rend capable d'éducation, et c'est par là que le grand Aristote l'avait distingué des animaux en le définissant l'être animé capable de science : *Animal capax scientiæ*. Il n'y a pas réellement éducation chez les animaux, parce qu'il n'y a ni science, ni devoir, ni loi morale. Ce qu'on décore dans l'animal du titre d'éducation, faute d'un autre terme, n'est réellement qu'un développement organique qui se borne à placer l'individu dans les circonstances les plus favorables à sa conservation, mais sans aucun perfectionnement ultérieur. Tout se borne à l'individu, et ne va même pas jusqu'à la reproduction de l'espèce, qui n'est que le résultat du besoin des individus. L'animal ne fait que nourrir son petit, le développer organiquement, ce qui n'est qu'une suite et un complément nécessaire

de la génération; en voyant ses parents chasser, le petit animal apprend à chasser; mais s'il n'y était porté par son instinct inné, leur exemple serait vain et inutile. La mamelle de sa mère se tarit, la faim le presse, il partage la proie de sa mère; mais bientôt celle-ci la lui refuse, la lui arrache même, et dès-lors la nécessité pousse le petit à chasser lui-même pour se nourrir. Tout se borne là; l'animal ne transmet donc aucune science, aucune connaissance à son petit, parce qu'il n'en a aucune. L'animal ne perfectionne rien; il fait tout ce qu'ont fait ses pères, et rien que ce qu'ils ont fait, sans y rien ajouter, ni en rien retrancher. Il le fait même instinctivement et sans l'avoir jamais appris une fois qu'il est assez développé. Les petits canards, couvés par une poule, courent à l'eau aussitôt qu'ils en rencontrent, au grand effroi de celle qui se croyait leur mère. Si certains animaux transmettent par la génération des qualités acquises, comme les chiens qui chassent de race, les chevaux qui marchent l'amble ou autrement, ils le doivent au fait de l'homme et non pas à leur instinct, qui n'y est pour rien, puisque ces qualités sont transmises par la génération, sans aucune leçon des parents. Les animaux ne perfectionnent, ne développent rien. Ils ne sont donc pas perfectibles; dès-lors ils ne sont pas susceptibles d'une véritable éducation; tout chez eux se borne à l'individu.

Il en est tout autrement de l'homme; intelligent et raisonnable, il est susceptible de science, il peut connaître, systématiser ses connaissances, et par suite les transmettre en ajoutant de nouveaux développements; il est perfectible. Mais la science n'appartient point à l'individu; elle est la possession de la société; chaque individu peut y puiser et y ajouter; mais la société seule possède le tout et le conserve. Voilà pourquoi l'éducation dans l'homme n'est plus celle de l'individu, mais bien de l'espèce; la société n'acquiert pas seulement pour le présent, mais plus encore pour l'avenir : il y a ici véritablement éducation, parce qu'il y a science et transmission de cette science. L'individu n'apporte point la science en naissant; il naît seulement avec une intelligence susceptible de la recevoir; mais, si elle ne lui est enseignée, jamais il ne la possédera; il faut qu'il en reçoive du dehors les premiers éléments, et à leur

ide il pourra marcher plus avant et en ajouter de nouveaux ; e qui prouve deux choses : que son intelligence est active par lle-même, mais qu'elle a besoin, pour entrer en activité, d'être excitée par une cause qui n'est pas en elle. De là, la nécessité d'instruments organiques, à l'aide desquels les intelligences puissent se communiquer. Le langage est le premier de ces instruments, et il ne peut exister sans une société. Les animaux n'ont pas de langage, ils n'ont que des cris, expressions de leurs passions et de leurs besoins. Mais l'homme seul possède un langage articulé et formulé, parce que son intelligence est active et pensante : or, en dehors de la société, l'homme ne parlerait pas ; son intelligence ne se manifesterait pas ; être isolé dans le monde, le présent serait tout pour lui, sa conservation individuelle l'absorberait tout entier. Les intelligences ont besoin de leurs semblables, elles se manifestent les unes par les autres, elles ont besoin de comprendre et d'être comprises. Un être intelligent sans une société qui puisse alimenter sa vie intellectuelle, serait un être absurde, parce qu'il serait sans but, et qu'il serait doué de facultés qu'il ne pourrait jamais exercer. Quand même un homme isolé pourrait acquérir, par la puissance active de son intelligence, certaines connaissances utiles à sa conservation et à son existence, elles se perdraient avec lui, s'il n'y avait pas éducation sociale : et, dès-lors, chaque individu, étant dans le cas de l'animal, serait obligé de recommencer lui-même son éducation, qui se terminerait aussi à lui, et jamais l'espèce n'en recueillerait de fruits; demeurant ainsi éternellement dans le *statu quo*, elle ne serait pas perfectible. Le caractère essentiel et distinctif de l'homme, son intelligence, fait donc de lui un être nécessairement social, et qui ne peut se développer que dans la société.

La moralité humaine est la plus haute prérogative de l'activité libre de l'intelligence ; c'est par elle que l'homme devient véritablement le lien de Dieu et du monde. Mais en dehors de la société, cette haute prérogative est nulle et sans application.

Comme être moral, l'homme est en rapport avec le monde physique dont il doit user dans les limites que ses besoins lui tracent, sans jamais les outre-passer, sous peine de se nuire à

lui-même et de détruire l'œuvre de Dieu. Il est en rapport avec la société de ses semblables, en dehors de laquelle il ne peut se développer et dont il reçoit les influences; enfin, il est en rapport avec Dieu.

S'il n'y avait pas une société, qui, par ses lois et ses institutions, règle les rapports des hommes entre eux, et des hommes avec le sol qu'ils habitent, la liberté humaine ne serait plus que de la violence et de l'égoïsme, l'empire de la force seule réglerait tous les intérêts, et les passions humaines déchaînées ne tarderaient pas, par leurs luttes incessantes, à amener la destruction de l'humanité, ou au moins à arrêter pour toujours son accroissement et sa multiplication ; le faible serait opprimé par le fort, et ne serait défendu par personne ; car, il faut bien le remarquer, la protection de l'homme faible par ses semblables est un fait de la moralité humaine, et ici la moralité n'existerait plus.

Mais qu'est-ce enfin que la moralité de l'homme, si ce n'est l'accomplissement de ses vrais rapports avec le monde qui l'entoure, avec la société et ses semblables et avec Dieu, pour arriver par là à son bonheur et au développement parfait de toute sa nature? Cependant, l'activité libre de son être moral échappant aux lois du monde physique, il fallait bien une loi qui la maintînt toujours dans les justes limites de son action, sous peine de ne pouvoir jamais exister. L'homme étant le but et le résumé de toute la création, il est comptable au Créateur de l'usage qu'il fera de tous les rapports établis entre son être et les créatures; sa loi doit donc embrasser et régler tous ces rapports sans en violer aucun, autrement il y aurait contradiction entre la loi et le but.

La loi morale devait donc poser des bornes à l'empire de l'homme sur le monde physique, afin de le conserver ; elle devait imposer des devoirs à l'individu envers lui-même, afin qu'il n'abusât pas de sa puissance intellectuelle pour se nuire ou se détruire, ce qui arrive toutes les fois qu'il la viole ; elle devait lui imposer des devoirs envers sa famille, puisque la famille est le premier principe de l'existence, de la conservation et du développement de l'homme, soit comme être physique, soit comme être intelligent ; elle devait lui imposer des obligations

envers la société, hors de laquelle l'homme ne peut ni exister, ni atteindre son développement; mais la société elle-même ne peut exister sans le sacrifice de l'individu à la famille, et sans le sacrifice de l'individu et de la famille à la société; elle devait lui imposer des obligations envers l'espèce humaine tout entière, pour la conservation et le développement de laquelle tout le reste existe. D'autre part, l'homme a des rapports nécessaires avec Dieu : rapports d'intelligence et de volonté, rapports de sa raison, rapports du but que Dieu s'est proposé en le créant, rapports de la fin de tous les êtres créés pour lui, rapports de l'homme social, créé pour atteindre le but que Dieu a nécessairement voulu en créant la société. Or, tous ces rapports sont nécessairement fondés sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme; la loi morale doit donc les régler sans en violer aucun, sous peine d'être en contradiction avec la nature divine et la nature humaine; elle doit être l'expression la plus nette, la plus précise et la plus complète des rapports de l'homme avec toute la création et avec le Créateur.

LEÇON XVIII.

Telle est l'essence nécessaire de la loi morale, qui nous en révèle l'origine et la sanction. D'abord elle ne peut venir du monde physique, où tout est uniforme et régi par des lois inévitables. D'ailleurs, si, à force de travail et d'études, quelques hommes peuvent conclure des faits et des lois physiques quelques-uns des rapports de l'homme avec les créatures, ce n'est que pour un petit nombre d'hommes. Et pour ce petit nombre même, ces rapports sont incomplets, car il n'y a que deux termes de connus, l'homme et le monde, qui conduisent bien, il est vrai, à la cause première, au principe, mais n'en font point connaître la nature, ni tous les vrais rapports avec ses créatu-

res; enfin, les créatures ne nous sont elles-mêmes bien connues, dans leur origine, dans leur conception harmonique, dans leur véritable fin que par ce que nous savons de Dieu. La loi morale est au-dessus du monde physique, elle ne peut donc venir de lui.

Elle ne peut pas davantage venir de l'homme, puisqu'elle doit, en effet, embrasser et régler tous les rapports des créatures avec le Créateur, et tous les rapports des créatures entre elles, elle ne peut avoir été portée que par un législateur qui connût si parfaitement et les créatures et le Créateur, qu'il ne fût exposé à violer par cette loi aucun de leurs rapports. Or, l'homme ignore la nature de Dieu, il ne connaît suffisamment ni son propre être, ni les créatures, pour qu'il ait pu porter et découvrir une telle loi. D'ailleurs toute loi suppose un sujet réglant et un sujet réglé; or, l'homme ne peut être les deux à la fois, et de fait il est soumis à la loi morale, donc il n'en est ni le législateur, ni le promulgateur. Celui-là seul qui a tout fait, pouvait donc tout régler par sa loi. Il est bien vrai que les grands principes de cette loi font partie de la raison de l'homme, et que toutes ses conclusions sont nécessairement conformes à cette raison, image de la raison de Dieu, qui est le seul législateur. Mais nous avons prouvé que sans les éléments fournis par l'intelligence et le sentiment, la raison était muette et stérile, seule elle ne peut rien connaître, et le scepticisme absolu, ou plutôt l'inertie de l'ignorance serait son état habituel. Si elle ne peut connaître les créatures et par elles Dieu, que par les opérations de son intelligence, elle ne peut pas davantage connaître Dieu, si le sentiment n'était mis en rapport direct avec lui par le Verbe, par la parole divine.

Si la raison de l'homme est infaillible en elle-même, dans sa nature d'image de Dieu, elle est faillible et se trompe souvent dans ses opérations. Or, si la loi morale était le résultat des opérations de la raison, si elle avait été laissée à découvrir par chaque homme, elle eût évidemment varié dans ses conclusions; elle eût différé d'un individu à l'autre, et dès-lors elle eût été en contradiction avec les vrais rapports qu'elle devait régler. Car puisque Dieu est un, que le monde est un dans son ensemble et dans son but, que l'homme est un dans sa nature

et dans son but, il s'ensuit que les vrais rapports entre Dieu et l'homme et entre l'homme et les créatures, ne peuvent être réglés que par une loi une, et nécessairement toujours conforme à la nature de Dieu, à la nature de l'homme et à la destinée des créatures. Cependant une seule déduction fausse, un seul point en opposition avec le but de la loi morale, est contradictoire de la loi éternelle par laquelle Dieu cherche nécessairement sa gloire dans toutes ses œuvres, et doit donner à la créature tout ce qui est nécessaire pour accomplir ses desseins. Si donc Dieu avait abandonné à chaque raison individuelle la recherche de la loi morale, s'il en avait laissé la connaissance à acquérir aux seules opérations de la raison, il violait la loi éternelle qui règle tous ses actes et tous ses desseins; ce qui est impossible. Dieu lui-même a donc dû faire connaître à l'homme la loi qui règle ses actes libres en rapport avec les créatures, avec la nature humaine et la nature divine. La révélation de Dieu à l'homme était donc nécessaire même dans l'hypothèse de la création de l'homme dans le simple état de nature, c'est-à-dire, destiné uniquement à un bonheur conforme à sa nature. Mais à combien plus forte raison devient-elle nécessaire dans le fait, seul réel, de la création de l'homme pour une destinée surnaturelle, c'est-à-dire, pour arriver au bonheur de la contemplation de Dieu dans son essence même!

C'est d'abord une vérité primitive que nulle créature, si parfaite qu'elle soit, ne peut prétendre par ses seules forces naturelles à connaître Dieu en lui-même, à le voir dans son essence; il y a là une impossibilité radicale fondée sur la distance infinie qui sépare l'être infini de toutes les créatures nécessairement finies. Par sa simple nature, nulle créature ne peut donc avoir ni l'idée, ni le désir d'un bonheur, d'une fin qu'elle ne comporte pas, dont elle est incapable. Cependant l'idée de la possession de Dieu en lui-même, le désir de le connaître et de le contempler dans son essence infinie, repose au fond de tout cœur d'homme qui en a reçu la révélation de la parole. Cette idée et ce désir existent dans l'humanité de tout temps; ils ont commencé avec l'homme et se sont propagés avec lui, l'homme a donc été créé pour cette destinée surnaturelle, autrement Dieu, en lui en donnant l'idée et le désir, aurait violé sa loi éter-

nelle qui ne peut lui permettre de créer des êtres que pour un bonheur conforme à leur destinée. Or, dès que l'homme a l'idée et le désir d'une destinée surnaturelle, elle devient réellement son but et sa fin, puisqu'il ne peut être aussi heureux qu'il le comprend et le désire qu'en arrivant à sa possession.

Puisque d'une part il est certain que la nature de l'homme ne peut comporter, par elle-même, la jouissance et la contemplation de Dieu en lui-même, et que de l'autre il a pourtant été créé pour cette sublime destinée, vu qu'il en a l'idée et le désir, de quelque façon qu'ils lui soient venus; il s'ensuit que Dieu seul a pu, et qu'il a dû nécessairement lui révéler les moyens d'y arriver. Dieu seul a pu faire cette révélation; car puisque l'être humain est, par sa simple nature, incapable d'un tel bonheur, il est évident qu'il ne peut en trouver les moyens en lui-même ni par ses propres forces, et cependant une fois l'idée et le désir de ce bonheur donnés à l'homme, comme ils ne peuvent venir de lui, de son propre fond, mais uniquement de Dieu, il s'ensuit que Dieu est nécessairement obligé par sa loi éternelle, qui ne lui permet pas de créer des êtres pour l'infortune, ni de leur proposer une destinée qu'il leur refuserait les moyens d'atteindre, il s'ensuit, disons-nous, que Dieu est obligé de révéler à l'homme les moyens d'arriver à la destinée surnaturelle dont il lui a donné gratuitement l'idée et le désir.

Sous quelque point de vue qu'on envisage l'homme, soit qu'on le considère dans l'état hypothétique de simple nature, soit qu'on le prenne au contraire dans la réalité de sa destinée surnaturelle, la révélation de Dieu lui devient nécessaire. Mais, dira-t-on, Dieu ne pouvait-il pas imprimer dans la raison de chaque homme ou révéler à chaque individu la vraie loi morale, en sorte que personne ne l'ignorât et qu'elle fût pour tous un guide sûr et naturel pour arriver à la fin proposée? Cette objection ne pourrait être faite par ceux qui auraient compris la rigueur mathématique de la thèse que nous avons développée. Sans doute, à ne considérer que la toute-puissance de Dieu, on ne peut lui refuser le pouvoir de se révéler à chaque raison en particulier; mais plusieurs motifs du côté de Dieu, comme du côté de l'homme, s'opposent à la possibilité d'une telle révélation individuelle. D'abord, Dieu ne l'a pas faite, puis-

que la loi morale est souvent inconnue dans ses conclusions, qu'elle est souvent violée par ignorance; or, Dieu n'ayant pas fait cette révélation individuelle, nous devons en conclure que tel n'était pas son dessein; et dès-lors demander qu'il la fît, c'est demander qu'il changeât sa conception et ses premiers décrets, ce qui est impossible.

En second lieu, imprimer dans chaque raison la loi et les moyens qui devaient la conduire à la destinée surnaturelle, c'était rendre chaque créature finie capable d'arriver par ses propres forces à un bonheur dont elle est incapable par sa nature, ce qui implique contradiction.

C'eût été, en troisième lieu, enlever le mérite de l'obéissance libre et volontaire, le mérite de la foi et de l'épreuve, et par conséquent renoncer à la gloire que Dieu en retire et qu'il doit nécessairement rechercher dans tout ce qu'il fait.

Les motifs du côté de l'homme, contre une impression de la loi morale dans chaque raison, ou contre une révélation individuelle, ne sont pas moins puissants.

L'impression de la loi morale dans chaque raison n'eût rien ajouté à ce qui existe, puisque les principes de cette loi et les idées qui répondent à ses conclusions, sont le fond même de la raison humaine, sont sa lumière; mais lumière qui a besoin, comme nous l'avons vu, d'être allumée pour luire. La loi morale imprimée dans chaque raison, ou bien y eût eu besoin d'y être découverte, et alors cela n'eût rien ajouté à ce qui est; ou bien elle y eût été vivante et visible pour chaque raison, mais dans ce dernier cas, les puissances de l'âme humaine eussent changé de nature; elles auraient trouvé en elles-mêmes ce que les idéalistes exclusifs prétendent, lorsqu'ils soutiennent que l'âme a tout en elle-même, qu'elle y perçoit tout sans aucun besoin des idées du dehors. Or, c'est là déclarer inutiles du même coup, et la création tout entière avec le corps de l'homme et ses sens, et la communication extérieure de Dieu à l'homme. C'est enfin arriver directement au scepticisme, puisqu'il n'y a plus de terme de comparaison possible; l'âme seule existe et possède tout en elle-même. L'impression de la loi morale dans chaque raison, sans besoin de communication du dehors, est donc de tout point impossible à soutenir.

La révélation individuelle n'est pas moins insoutenable. D'abord, chaque raison étant faillible dans ses opérations, toutes et chacune auraient pu se tromper dans la perception et l'interprétation d'une telle révélation. Dès-lors, la loi morale, perdant son unité, n'eût plus exprimé les vrais rapports entre l'unité de Dieu et l'unité de sa conception réalisée dans les créatures; elle eût en outre, comme dans le cas de la découverte par chaque homme, été en contradiction avec le but sur plusieurs points, et contradictoire en cela de la nature divine et de la nature humaine, au moins dans sa destinée surnaturelle. Si l'on prétendait que Dieu eût pu environner cette révélation individuelle de tant d'éclat et de précaution qu'il eût été impossible à la raison de la méconnaître, nous répondrons toujours que c'eût été rendre les opérations de la raison créée infaillibles, lui enlever par conséquent le mérite de la foi volontaire et amoureuse, aussi bien que celui de l'obéissance libre, et ainsi Dieu renonçait à la gloire qui lui en revient; il se renonçait lui-même en préférant le bonheur de sa créature, à la gloire du souverain bien, ce que la loi éternelle ne lui permet pas de faire.

Mais l'homme est un être social; il ne peut se développer physiquement, intellectuellement et moralement, que dans la société; c'est là, en effet, que ses besoins sont plus complétement satisfaits, que les puissances de son âme obtiennent leur complet exercice; là uniquement sa nature s'embellit, tout son être se perfectionne; la société est donc l'état normal de l'homme, puisqu'elle lui fournit seule les moyens de développer toute sa nature. En dehors d'elle, l'être moral et intellectuel est presque nul, et l'être physique isolé ne tarderait pas à périr. L'homme a donc été créé pour la société; la loi morale doit donc régler les rapports sociaux entre les individus, et les rapports de la société CRÉÉE avec le Créateur. La révélation de la loi morale ou religieuse ne peut donc être que sociale; et les individus ne peuvent en recevoir la connaissance que de la société; c'est là une condition nécessaire à l'existence de celle-ci; et c'est aussi la condition la plus favorable à la liberté de l'individu, et la seule qui soit d'accord avec la nature de l'homme, la nature de Dieu, la loi éternelle et les faits connus,

opérés par Dieu lui-même soit dans la création, soit dans la révélation même.

Enfin, peut-on accorder quelque fondement à la prétention des philosophes ou autres, qui enseignent que la loi morale ou religieuse est le résultat de l'accord des raisons individuelles ou du progrès social? Sans entrer pour le moment dans la réfutation complète d'une telle prétention, que nous avons réfutée ailleurs (1), nous nous contenterons d'en montrer l'impossibilité par des raisons puisées dans notre thèse. Si, supposé l'état de simple nature, qui n'a jamais existé, les raisons individuelles ne peuvent, par elles-mêmes et sans une communication spéciale de Dieu, se manifester et atteindre leur destinée naturelle, ce que nous croyons avoir prouvé, comment ces raisons réunies pourraient-elles ce qu'aucune d'elles ne peut? Comment la réunion ajouterait-elle à toutes ce qu'aucune n'apporte ? cela est radicalement impossible.

Mais, dans la réalité de la création de l'homme pour une destinée surnaturelle, comment ce que nulle raison créée ne peut connaître ni atteindre par sa propre nature, puisque cela n'y est pas, pourrait-il être obtenu par la réunion et les travaux successifs, d'autant qu'on voudra de raisons abandonnées à leurs propres forces? Si nombreuses et si puissantes qu'on les suppose, elles ne produiront jamais que ce que leur nature comporte, ce dont elles sont naturellement capables. Or, toute raison créée est nécessairement incapable de l'idée et du désir de la fin surnaturelle; et elle est impuissante à découvrir par elle-même les moyens d'y arriver : ces moyens doivent en effet l'élever au-dessus d'elle-même, et elle ne peut par conséquent en avoir les sources en elle. La loi morale est si essentielle et si nécessaire que sans elle la société humaine est impossible. Elle ne peut donc venir du fait de l'homme dont l'existence suppose la loi morale. En outre, elle serait nécessairement l'œuvre primitive d'un ou de plusieurs individus; or, tous les hommes étant primitivement égaux, nul n'a le droit d'imposer sa volonté propre à ses semblables. Une dernière raison, bien plus puissante, s'oppose à l'invention humaine de la loi morale. Cette

(1) *Essai sur l'origine des principaux peuples anciens*, 1 vol. in-8°; chez Lecoffre, libraire, rue du Vieux-Colombier, 29, Paris.

loi doit être, et est, en effet, l'expression la plus précise et la plus complète des rapports des créatures entre elles, et des créatures avec le Créateur. Or, pour arriver à son établissement, l'intelligence humaine aurait dû connaître nécessairement et fondamentalement la nature du monde physique, la nature et les lois de conservation et d'existence de tous les êtres créés, afin de n'être exposée à la violation d'aucune grande loi nécessaire à leur conservation. Cependant l'homme, bien loin de connaître suffisamment ce monde, ne se connaît pas lui-même; il ne connaît ni le fond de sa nature physique, ni sa nature spirituelle; il y avait donc impossibilité d'arriver jamais à l'établissement de la loi morale. Si, dans la suite des siècles, l'homme, par la puissance de son travail, a pu arriver à une somme assez grande de connaissances sur lui-même et sur les êtres créés, et si, par suite de ces connaissances, il a pu arriver à la justification des principes de la loi morale, il n'en est pas moins certain qu'il ne l'a point inventée, puisqu'elle existait auparavant, et que c'est même sous son action et sous son influence qu'il a pu se développer et acquérir ces connaissances. D'ailleurs, puisque la loi morale est nécessaire à l'existence de l'homme, elle a dû être établie par l'auteur même de la création, sans quoi l'homme, ne pouvant vivre, n'aurait pu l'inventer. Dans toutes ces prétentions du progrès humanitaire, on fait toujours une faute d'analyse, on ne tient pas compte de la réalité, par laquelle l'humanité n'a jamais été dans l'état de simple nature, n'a jamais été abandonnée à ses propres forces; on ne fait pas attention que tout le progrès s'est accompli sous l'influence immédiate de la loi morale révélée; on suppose toujours qu'au lieu d'être la cause, elle est le résultat des progrès.

Les faits historiques ne manquent pas, cependant, pour prouver ce que la raison de l'homme peut, par elle-même, au développement et au perfectionnement de la loi morale. Dès que, secouant le joug de l'autorité divine, l'humanité a voulu porter une main sacrilége sur l'arche sainte de sa destinée, dès qu'elle a voulu modifier elle-même une loi morale, qu'elle n'avait point faite, son attouchement a été un attouchement de mort! Le paganisme voulut se créer des dieux à l'image de la corruption de l'homme, et bientôt toutes les passions les plus hi-

deuses furent déifiées ; la famille fut détruite ; la femme devint le jouet des lubriques caprices de la passion de l'homme ; l'enfant, la victime des passions du père ; la société disloquée fut partagée en maîtres et en esclaves, propriété vendue à prix débattu comme on achète les bœufs à la foire ; le pouvoir appartint aux plus forts qui se l'arrachèrent tour à tour. La divinisation de la matière fit adorer tous les éléments ; la terre, l'air, la mer, le soleil, la lune et les étoiles, les animaux, ne rassasièrent point la soif superstitieuse du besoin religieux de l'homme, il s'adora lui-même, et à mesure qu'un tyran mourait, il devenait l'éternel pour un jour, jusqu'à ce que le tyran du lendemain substituât son éphémère divinité à la sienne. Mais la divinisation de l'homme ne tarda pas à conduire à l'athéisme qui régnait presque universellement, quand le Christ apparut sur la terre. Par sa toute-puissance il redonna la vie au monde en promulguant la loi morale dans toute sa perfection, perfection si sublime qu'on a bien osé la présenter comme irréalisable, et pourtant elle a été pratiquée. Mais voici que la raison humaine secoue encore le joug de l'autorité divine, qui peut seule conserver la pureté de la loi révélée ; les hérésies naissent et s'enchaînent jusqu'à nous ; leur succession depuis le premier siècle de l'Eglise jusqu'au nôtre, est le véritable travail de la raison humaine, livrée à ses forces. Or, qu'ont-elles produit ? la négation de la divinité de Jésus-Christ ; la négation de l'autorité de l'Eglise ; la négation de la grâce de Dieu ; la négation des moyens d'arriver à la destinée surnaturelle ; la négation des obligations qu'impose la loi morale ; la négation de la prière, de l'indissolubilité du mariage, de la soumission aux puissances sociales, de la propriété, de la famille ; elles ont produit la glorification des passions mauvaises, l'égoïsme, la négation de la révélation, l'apothéose de la raison humaine, l'athéisme pratique et théorique, les jouissances de la matière vive, et l'adoration de la matière brute qui menace d'engloutir les sociétés tremblantes.

Si donc, au milieu de tant de ruines, le Christianisme, enté sur le judaïsme, dont il est l'accomplissement, demeure intact et pur, contrastant si violemment par sa doctrine et ses œuvres avec le produit de la raison libre de son joug, c'est évidem-

ment que l'autorité vivante et permanente qui le promulgue et l'enseigne toujours le même, n'est pas humaine. Dieu seul est immuable, et sa science seule peut porter une loi qui n'ait jamais besoin d'être changée, pour conduire ceux qui y sont soumis à leur véritable fin. La révélation de la loi morale vient donc de Dieu, qui seul connaissait assez les êtres créés et leurs rapports mutuels, l'homme et sa nature, pour donner une loi convenable au maintien et à la perpétuité de son œuvre. La loi morale est le complément nécessaire de la création, puisque sans elle l'homme, pour lequel tout a été créé, ne peut exister. Non-seulement elle est une conséquence de la conception du Créateur, mais elle la résume en ce sens qu'elle fait connaître à l'homme l'origine du monde, son origine et ses destinées à lui-même, ses devoirs et les lois de son bien-être physique, intellectuel et moral. Puisque cette loi morale est l'œuvre de Dieu, Dieu a donc dû la communiquer à l'homme social et d'une manière sociale, c'est-à-dire par une autorité qu'il a lui-même établie, puisqu'il a créé la société qui ne peut exister sans une autorité, et que la loi morale ne peut être maintenue intacte et pure dans le monde que par une autorité vivante et permanente de même origine qu'elle. De là naissent de nouveaux rapports de l'homme avec Dieu, qu'il doit croire et connaître, auquel il doit obéir, puisque Dieu, qui l'a créé, est son maître et son arbitre souverain; et enfin, l'obligation d'obéir à l'autorité revêtue des caractères d'authenticité divine.

Or, il ne peut y avoir qu'une seule vraie religion, parce que Dieu est un, que la création est une dans son harmonieux ensemble, que l'espèce humaine est une, et que les rapports mutuels de tous les êtres sont l'expression de cette unité, qui ne peut être maintenue que par l'accomplissement de ces rapports. Cette seule vraie religion, qui embrasse complétement l'homme et la création, ne peut venir que de Dieu. Mais quelle est-elle? De toutes les religions, celle-là est nécessairement la plus vraie qui comprend et enseigne une plus grande somme de vérités et de vertus que toutes les autres; or, comme il ne peut y en avoir qu'une seule de vraie, celle qui est la plus vraie est nécessairement la seule vraie. La plus vraie est évidemment celle qui, à l'exclusion de toutes les autres, embrasse les plus nombreux

rapports et comprend l'espèce humaine dans tout son être physique, intellectuel et moral, dans l'individu, la famille et la société, dans toute sa durée, au passé, au présent et au futur. Or, la seule religion qui embrasse ainsi la création tout entière est la religion catholique et apostolique. Seule, en effet, elle a commencé avec l'homme pour se perpétuer jusqu'à nous par un secours divin non interrompu ; seule elle enseigne nettement à l'homme son origine, sa nature et ses destinées; seule elle lui donne un juste et légitime empire sur les êtres qui l'entourent et lui défend d'en abuser ; seule elle lui prescrit des devoirs et des obligations positives, précises et nettement déterminées; seule elle embrasse l'espèce humaine dans son passé, son présent et son futur; seule elle embrasse l'individu dans tous les actes importants de son existence, dans sa naissance, dans son adolescence, qu'elle consacre par deux sacrements; dans les maladies de son âme qu'elle guérit et qu'elle nourrit continuellement par deux autres sacrements; dans sa mort, qu'elle prépare et bénit, et enfin dans son éternité, qu'elle adoucit d'abord, s'il est besoin, et qu'elle rend ensuite parfaitement heureuse; seule elle consacre la famille et la maintient par un lien indissoluble et sacré ; seule elle embrasse la société et en consacre l'autorité divine ; seule enfin la religion catholique règle et dirige, par cette autorité certaine, l'activité libre de l'intelligence humaine, caractère qui seul suffirait pour prouver sa céleste origine. La religion catholique est donc la seule sociale, la seule complémentaire de la création et par conséquent la seule nécessairement révélée.

Ainsi donc, l'homme, qui est l'œuvre de Dieu comme tout le reste, devait être soumis à une loi en rapport avec sa nature d'intelligence libre et d'être moral ; loi qui, pour cela même, doit être sociale et ne peut venir que d'une révélation divine. Si une telle loi n'existe pas, l'homme n'a plus aucun motif de son action libre, il n'a plus de raison qui le porte au bien, à la vertu, au sacrifice. Son bien-être individuel devient son seul mobile, la satisfaction de ses besoins organiques, sa seule félicité et son seul bonheur; et comme il a au service de ses besoins une immense puissance d'intelligence, tout devient sa proie, la création entière lui est livrée, il peut la

ravager et la détruire. Le dévouement et le sacrifice disparaissant avec la loi morale sous l'empire de l'individualité et de l'égoïsme; la domination brutale seule gouverne le monde; les plus faibles seront sacrifiés aux plus forts; les plus intelligents immoleront ceux qui le sont moins, et à bon droit, puisque c'est leur seule et unique félicité! Non-seulement la famille et la société présentes seront sacrifiées à l'individu, mais bien plus encore la famille et la société à venir. Les cris des consciences opprimées dans ce qu'elles ont de plus cher ne nous révèlent-elles pas l'accomplissement de ce lamentable drame, dès que la foi a disparu d'une société? L'existence de l'humanité, aussi bien que celle de tous les êtres créés, est donc impossible sans loi morale, et le Dieu que l'harmonie de l'univers et ses admirables lois nous ont montré si puissant et si sage, a manqué son but et sa fin. Il y a contradiction dans sa conception, ou plutôt il n'existe pas! et l'univers avec ses réalités si magnifiques est une chimère inexplicable et inconcevable. Donc, l'activité libre de l'homme moral nécessite une loi morale qu'il doit observer pour atteindre le but de Dieu et la perfection de son être; puisque cette loi existe, elle a nécessairement une sanction, sans quoi elle serait nulle. Si le sacrifice et le dévouement sont demandés à l'homme, il doit y trouver la source de son bonheur et de sa félicité, ou bien il est le plus malheureux de tous les êtres créés, qui tous trouvent leur bien-être dans l'accomplissement des lois de leur nature. L'homme étant, avant tout, intelligent et moral, doit nécessairement trouver la loi de son bien-être dans l'accomplissement de la loi morale, et son malheur doit suivre de sa violation. Cependant, il en est autrement de la loi physique et de la loi morale; la première nécessite et la seconde laisse libre; c'est là son caractère essentiel, fondé sur la nature même de l'être moral; elle a donc une sanction qui conduit l'homme, sans le nécessiter, à l'accomplissement de cette loi. Ou, en d'autres termes, il y a mérite dans l'accomplissement de la loi, et démérite dans sa violation; par conséquent, récompense dans le premier cas et châtiment dans le second, et l'un et l'autre proportionnés au mérite et au démérite. Dès lors aussi, cette sanction, sans laquelle la loi serait nulle, doit

avoir son exécution dans le temps ou après; or, de l'aveu de tous et de fait, elle n'a pas lieu en ce monde, donc elle aura lieu après cette vie; et là commence, par conséquent, l'empire de la justice éternelle et infinie, seul et unique moyen qui reste à la toute-puissance du Créateur pour atteindre le but et la fin de la réalisation de son éternelle conception dans la création de l'univers. L'homme ne meurt donc pas tout entier; il est nécessairement immortel, ou bien Dieu n'a pas atteint son but, et la loi morale est une chimère.

Nous sommes donc conduits à la conclusion rigoureuse que l'homme est immortel, soit qu'on le considère dans l'état hypothétique de simple nature, soit qu'on le considère dans la réalité de la destinée surnaturelle. Supposons, en effet, que l'homme n'eût été créé que pour un bonheur conforme à sa nature, comme le veut la loi éternelle du souverain bien pour tout être; dans ce cas même, l'homme est immortel. Les perfections de Dieu s'opposent à l'anéantissement des âmes. En effet, Dieu ne peut créer que pour un but, et sa bonté l'oblige à accorder à toute créature le bonheur que comporte sa nature et tous les moyens pour y arriver. Or, en créant l'homme être intelligent, il lui a, par là même, donné l'idée du passé, du présent et de l'avenir; la nature de toute intelligence est de connaître; le désir de l'avenir et d'une vie sans fin est naturel à tout être spirituel; si donc Dieu n'a pas fait l'âme immortelle, il lui a refusé le bonheur de sa nature et les moyens d'y parvenir. Les créatures matérielles sont faites pour l'homme, elles n'ont point de but ultérieur, elles n'ont d'ailleurs aucune idée de l'avenir, c'est pour cela qu'elles sont destructibles de leur nature. Mais il n'y a du côté de Dieu aucun motif qui puisse exiger la destruction des âmes, tout, au contraire, en demande la persévérance sans fin; car, puisque les âmes ont été créées pour glorifier Dieu, pour aimer le souverain bien librement, ou pour être contraintes à le glorifier par la justice divine, si elles cessent d'exister, Dieu par là même renonce à sa gloire, ce qui est impossible.

La nature de l'âme la rend immortelle: simple et non composée de parties, elle est incorruptible, indécomposable; il n'y a rien en elle qui puisse être cause de destruction; elle est au-dessus du

corps et n'est soumise à son influence que pour ses opérations; mais dans sa substance et ses puissances, elle est indépendante des organes et du corps ; c'est elle qui donne la forme au corps, elle ne peut donc périr par la destruction de celui-ci. Si la substance de l'âme était matérielle, elle serait destructible par la séparation des parties de cette substance. Mais la substance spirituelle est idée; elle est la représentation des idées divines; or, toute idée est éternelle en Dieu, et toute idée produite est par elle-même indestructible; une fois que Dieu a produit une idée, il n'est plus en son pouvoir qu'elle ne soit pas produite, la production d'une idée est l'existence extérieure et indépendante de cette idée. C'est pour cela que, en tant qu'idée produite, tous les êtres sont impérissables; cependant, comme l'idée ne subsiste pas en elle-même, dans tous les êtres, sans une substance qui la reçoive, il s'ensuit que, quand la substance est composée, l'être est destructible, et il ne reste plus que l'idée intellectuelle, archétype de la forme produite. Mais lorsque, comme dans l'âme, la substance même est idée, subsistante en elle-même par sa seule production à l'extérieur, elle est indestructible, puisque Dieu même ne peut pas faire qu'elle ne soit pas produite une fois qu'elle est : « Dieu, dit la Sagesse, a créé l'homme d'une substance *indestructible* et l'a fait à l'image de sa propre nature (1). » Or, les décrets de Dieu sont immuables; l'indestructibilité de l'homme est l'œuvre de sa science, de sa volonté; il n'est plus en son pouvoir de changer cette nature de l'homme, car sa volonté, éclairée par une science infinie, ne se trompe jamais dans ses décrets, et c'est pour cela qu'ils sont immuables. L'idée et le besoin de l'indestructibilité étant naturels à l'homme, la bonté souveraine de Dieu ne lui permet plus de l'anéantir. L'âme, idée substantielle, est donc indestructible de sa nature; et si elle pouvait périr, Dieu ne serait ni souverainement bon, ni immuable dans ses décrets et dans sa science, et sa volonté serait faillible. « Ils n'ont donc pas connu les mystères de Dieu; ils n'ont pas espéré le prix de la piété, ils n'ont pas discerné l'hon-

(2) ὅτι ὁ Θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα της ἰδιας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. *Sap.*, c. II, 23.

neur des âmes saintes. » Ils ont erré dans leur pensée et leur malice les a aveuglés, ceux qui ont dit follement : « Court et plein d'ennui est le temps de notre vie ; il n'y a pas de consolation dans la fin de l'homme, et on n'en connaît point qui soit revenu des enfers. Nous sommes nés de rien, et après, nous serons comme si nous n'avions pas été ; le souffle de notre bouche est une fumée, et la parole une étincelle qui agite notre cœur ; elle s'éteint, notre corps n'est plus que poussière, et notre esprit se dissipe comme un air léger, et notre nom est oublié dans le temps, et personne ne garde la mémoire de nos œuvres. Et notre vie passe comme la trace du nuage, et s'évanouit comme la nuée qui fuit aux rayons du soleil et que sa chaleur abat. Notre vie est le passage d'une ombre ; après notre fin, point de retour ; le sceau est posé, nul ne revient. Venez donc, hâtons-nous d'user des biens qui sont, et jouissons de la créature, parce que la jeunesse est rapide. Enivrons-nous de vins exquis, couvrons-nous de parfums, ne laissons pas tomber la fleur du printemps. Couronnons-nous de roses avant qu'elles soient fanées. Que nul d'entre nous ne soit étranger à nos plaisirs. Laissons en tous lieux des traces de joie ; c'est là notre part, notre sort. Foulons aux pieds le juste misérable, n'épargnons pas la veuve, ne respectons pas le vieillard au front blanchi par le temps. Que notre force soit la loi de justice ; car ce qui est faible est convaincu d'être inutile. Dressons des piéges au juste, parce qu'il nous est inutile, qu'il est contraire à nos œuvres, parce qu'il nous reproche les fautes contre la loi, et qu'il tourne contre nous les œuvres de nos doctrines. Il se vante d'avoir la science de Dieu, et il se nomme le Fils de Dieu. Il s'est fait le détracteur de nos pensées. Il nous est odieux même à voir ; car sa vie est différente de la vie des autres, et ses voies ne sont pas les nôtres. Il nous estime menteurs, et il s'abstient de nos voies, comme d'une souillure ; il appelle heureuse la fin des justes, et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons si ses paroles sont véritables, éprouvons ce qui lui arrivera, et nous saurons quelle sera sa fin ! car s'il est vraiment le Fils de Dieu, Dieu le soutiendra et le délivrera des mains de ses ennemis. Interrogeons-le par l'outrage et par le supplice, afin que nous connaissions sa douceur, et que nous

éprouvions sa patience. Condamnons-le à la mort la plus infâme; car Dieu le regardera selon ses paroles (1). »

Voilà bien, dans toute son énergie, le combat de la matière contre l'esprit, de la mort contre la vie qui ne finit point, du matérialisme enfin contre l'immortalité de l'âme; combat, sous les coups duquel, la vie corporelle du Christ est tombée, mais en remportant une victoire qui a sauvé le monde par le dogme de l'immortalité; combat qui se perpétue depuis le Golgotha jusqu'à nous; là est le mystère et le secret de la corruption des sociétés; là le secret de la haine de toute fausse philosophie contre la vérité; là le secret de tant d'efforts inouïs pour anéantir le Christianisme, et le ravager dans tous les cœurs; là le secret de tant d'outrages, de tant de chaînes et d'entraves, de tant de filets tendus sous les pas de tout ce qui se dit chrétien. Eh bien! qu'il soit admis par tous que l'âme est destructible et que sa vie passe, en effet, comme la trace du nuage, et voilà que la corruption ravage les peuples, et bientôt il n'y aura plus qu'à inscrire pour épitaphe sur le tombeau de l'humanité: SOLITUDE ET MORT! Mais alors que penser de Dieu, est-il sage, est-il bon? Non, si l'âme n'est pas indestructible!

Ainsi, à ne considérer même l'homme que dans l'état hypothétique de simple nature, il est nécessaire que son âme soit immortelle. Combien donc la preuve sera-t-elle plus puissante dans la réalité de la destinée surnaturelle? Toutes les mêmes raisons reviennent ici et de plus fortes encore. Puisque la destinée de l'homme est surnaturelle, il faut qu'il soit élevé au-dessus de sa nature pour y arriver. Cette destinée étant la vision de Dieu même, la contemplation de son essence, si Dieu ne l'accorde aux âmes qui en ont l'idée et le désir et qui l'ont méritée, il n'est plus ni la bonté souveraine, ni la justice infinie; car ayant agrandi la nature de sa créature, lui ayant donné par là des besoins insatiables par tout ce qui n'est pas lui, des besoins éternels, il l'a agrandie et élevée pour le malheur, ce qui est contraire à la loi de l'éternelle justice. Mais si Dieu accorde à l'homme la jouissance d'une si haute destinée pour un temps qui doive finir, il n'échappe pas davantage à la violation de la

(1) Sagesse, II

loi qui règle toutes ses volontés et tous ses actes. L'âme humaine, tout en n'existant pas nécessairement, est donc nécessairement immortelle de la nécessité de l'être nécessaire même, et par suite Dieu ne peut pas plus anéantir l'âme du réprouvé qu'il ne pourra rendre heureuse que l'âme du juste, qu'il rassasiera de sa gloire.

Telle est la sanction de la loi morale nécessairement révélée de Dieu, et qui achève de nous démontrer que le caractère distinctif de l'homme, ce qui lui est essentiel et qui domine toute sa nature, c'est d'être un être spirituel, un être moral et libre dans ses actes et surtout dans ses volontés.

Mais, puisque le règne social ou l'espèce humaine n'est pas faite uniquement pour cette terre, qu'elle n'y est qu'en passant et pour un temps d'épreuve, pendant lequel elle se perfectionne, il s'établit de nouvelles obligations entre les individus passés, présents et à venir; les individus passés doivent, suivant leur pouvoir auprès de la source de toute vie, se dévouer à ceux qui sont présents sur la terre, et à ceux qui sont à venir; et c'est ce qu'enseigne le dogme chrétien dans la communion des saints et la protection des élus sur ceux qui sont encore dans la vie.

Les individus présents doivent reconnaissance, secours et soulagement, s'il y a lieu, aux individus passés qui seraient sous le coup de la sanction de la loi morale. Mais ils doivent surtout préparer à ceux qui sont à venir les conditions les plus favorables pour leur développement physique, intellectuel et moral, et y manquer est un crime social. Enfin, de tous ces rapports si admirables naissent, pour l'humanité tout entière et pour les individus, les plus saintes et les plus sublimes obligations envers le Créateur, obligation de reconnaissance et d'amour pour l'être infiniment bon, obligation de l'adorer et de lui rendre un culte.

L'homme, être social et nécessairement religieux, nous révèle donc enfin le but et le terme de toute la création, but sublime et admirable, qui est la glorification de Dieu par l'homme au nom de toute créature; et ainsi la loi morale sanctionne, termine, perfectionne et accomplit l'admirable conception du Créateur, en reliant et enchaînant tous les êtres à l'homme et

l'homme à Dieu, comme l'exprime son nom le plus convenable, la religion qui n'est autre chose que la loi morale conforme à la nature et aux destinées de l'homme.

L'homme est donc un être distinct, créé tout entier par la puissance divine ; il n'est pas cette puissance divine, ni une partie de cette puissance, puisqu'il est un être libre et moral, et que s'il était Dieu, ou partie de Dieu, il faudrait admettre que Dieu fait le bien et le mal, pratique la vertu et commet le crime, qu'il est vérité et mensonge, qu'il se récompense et se punit, ou plutôt qu'il n'y a plus de loi morale, puisque les volontés de l'homme, Dieu ou partie de Dieu, seraient des volontés divines, que tous ses actes seraient des actes divins, qu'il ne pourrait y avoir par conséquent d'autre sanction que ses caprices et ses désirs. Dès-lors, la loi morale que nous avons prouvé être une conséquence nécessaire de la nature de Dieu et de la nature de l'homme, nécessaire à la conservation et à la perpétuité de l'homme, de la société et du monde même physique disparaissant, l'homme, la société, le monde et la création tout entière deviennent une impossibilité matérielle; ou bien le panthéisme est une absurdité aussi bien que le matérialisme.

Concluons donc que le dogme catholique seul nous donne l'enseignement de la vérité, de la raison et de la logique ; que seul enfin, il nous donne un enseignement scientifique, et démontrable aussi bien par les principes de la science humaine, et par les faits qu'elle nous fournit, que par la révélation, qui sont la base de la science théologique proprement dite.

Nous pouvons maintenant aborder la grave question de l'état dans lequel l'homme fut créé, pour le corps, pour l'âme, pour l'union de l'âme et du corps et leurs rapports, pour ses connaissances, ses idées, sa raison, sa conscience, et enfin, ses rapports avec les créatures, faites pour lui, et avec Dieu son Créateur.

LEÇON XIX.

DANS QUEL ÉTAT L'HOMME FUT CRÉÉ.

Nous avons prouvé que « l'homme formé de substance indestructible a été fait à l'image de la propre nature de Dieu (1); » ainsi nous a été démontrée la vérité profonde du texte de Moïse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Nous avons pu en faire sortir la démonstration rigoureuse que l'homme, esprit incarné, est un être formé d'un corps périssable et d'une âme immortelle; qu'il est le terme et le but de toute la création, dont il résume l'échelle matérielle dans son corps et la conception dans son âme, en sorte qu'il est le *microcosme* pour lequel tout a été fait, le lien de Dieu et du monde, fait lui-même pour Dieu, qu'il est par conséquent un être moral et social et nécessairement religieux; que la seule religion vraie n'a pu lui venir que par une révélation sociale, fondée sur une autorité divine qui la promulgue et l'enseigne toujours pure, intacte et la même, depuis le commencement jusqu'à nous. Tel est le commentaire seul logique et concevable, telles sont les conséquences rigoureuses de ces admirables paroles : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance pour qu'*ils président* aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et aux animaux, et à toute la terre, et à tout être rampant qui se meut sur la terre. »

Il nous sera facile maintenant de résoudre la grave question de l'état dans lequel l'homme fut créé. Il suit, en effet, de la nature de Dieu et de la nature de l'homme, que celui-ci a dû être créé dans l'état le plus complet, et le plus parfait de sa nature et de sa destinée sous tous les rapports.

1° Physiquement, l'homme fut créé adulte, sans quoi, nous

(1) Sagesse, II, 23.

l'avons vu, il n'aurait pu vivre ni se développer, s'il avait été créé dans l'état d'enfance. Son corps même dut être créé avec les formes les plus parfaites ; il était le type de la conception divine et le modèle de tous ses descendants. Dieu donne toujours à ses œuvres la meilleure disposition pour la fin qu'il se propose ; or, la fin du corps est d'être l'instrument et le serviteur de l'âme, tellement qu'il nous a été démontré que le corps est fait pour l'âme, et par l'âme qui lui donne sa forme ; la perfection physique de l'homme au sortir des mains du Créateur dut donc être en relation avec la perfection de son intelligence; or, nous verrons bientôt que l'âme fut créée dans l'état le plus parfait, tant pour l'exercice de son intelligence que pour celui de sa volonté. Il serait d'ailleurs inutile de nous arrêter plus longtemps à cette question : dès que nous avons prouvé que tous les êtres de la création, que les végétaux et les animaux ont été créés complets et dans l'état de parfait développement, il est nécessairement logique d'en conclure que l'homme, le résumé de tous les êtres, leur dominateur, le contemplateur de tout ce que Dieu a fait pour lui, fut aussi créé dans l'état le plus propre à accomplir sa fin. C'est d'ailleurs ce que le texte sacré nous enseigne : « Faisons l'homme à notre image et à » notre ressemblance; et il fit l'homme à son image et à sa res- » semblance ; Dieu fit l'homme du limon de la terre et souffla » sur son visage une âme vivante. » Tant de soins, tant de précautions de la part de Dieu, lorsqu'il s'agit de créer l'homme, ne permettent pas de douter qu'il l'ait fait dans toute la perfection de sa nature.

2° L'âme du premier homme fut créée dans le plus parfait exercice de toutes ses puissances. Cette vérité ressort de la nature même de l'âme humaine ; image de l'essence divine par sa substance, ses trois puissances, la raison, l'intelligence et l'amour, sont aussi l'image des trois personnes divines. L'âme a donc en elle-même ses idées et le principe de son activité ; mais nous avons prouvé que pour lire ses propres idées, que pour mettre son activité dans tout son exercice, elle a besoin d'être mue par une cause qui n'est pas en elle ; ainsi le monde extérieur est en rapport avec son intelligence, mais son sentiment, auquel appartient le verbe, la parole qui féconde l'intelligence,

ne peut se manifester ni agir que par un autre sentiment, un autre verbe qui se communique à lui. Dans l'état actuel les âmes seules se manifestent mutuellement, et réagissent les unes sur les autres. Mais, à l'origine il n'y avait que Dieu, les anges et le premier homme; nous sommes donc obligés d'admettre que l'homme a été créé pensant et parlant, ou bien que Dieu s'est révélé à lui directement ou par les anges afin de donner la parole à son âme, la vie à son sentiment et l'exercice à son intelligence.

Deux thèses opposées ont été soutenues sur cette grave question; les uns ont soutenu que l'homme avait inventé son langage, et, par conséquent, qu'il créait ses idées et ses pensées; cette opinion détruisant la comparaison logique, base de toutes connaissances, brise les rapports nécessaires de l'homme avec Dieu et avec les créatures, et conduit au scepticisme; elle est d'ailleurs diamétralement opposée aux faits qui nous prouvent que chaque individu reçoit les principes de sa langue de la société dans laquelle il fait sa première éducation. La seconde opinion, considérant l'âme humaine comme une table rase, douée seulement d'aptitudes inertes, a soutenu que l'homme avait tout reçu d'une première révélation; que, par conséquent, les idées et les pensées venaient à l'âme par les sens, et ainsi on arrive directement au sensualisme, qui n'est pas plus la vérité que le scepticisme. D'ailleurs, cette opinion est à son tour contredite par les faits qui nous montrent l'intelligence modifiant son langage, l'agrandissant, le développant, le changeant même à mesure que ses connaissances s'agrandissent et que ses idées lui sont mieux connues.

Ici, comme partout ailleurs, la vérité se trouve entre ces deux opinions extrêmes. D'une part, en effet, il nous a été prouvé que l'âme est substantiellement idée, qu'elle est active par elle-même, qu'elle pense par sa nature; par conséquent, elle a en elle-même la puissance de la parole. D'autre part, elle a besoin d'être mise en rapport avec d'autres intelligences, avec le monde extérieur, afin que la comparaison puisse s'établir entre sa raison et les idées qu'elle reçoit du dehors. La parole fait naître la parole. Les faits et les principes démontrés concourent donc à nous faire conclure que l'homme a été créé

dans toute la puissance de son activité, et que Dieu l'a immédiatement mise en exercice en parlant à l'homme, qui, dès-lors, a pu perfectionner par lui-même son langage. Sans aucun doute, on pourrait soutenir que l'homme a été créé parlant et pensant, et que, par l'acte même de la création, Dieu a établi l'homme dans tout l'exercice de ses puissances. Mais il est plus conforme aux faits actuels et à la nature des puissances de l'âme, qui ont besoin d'être excitées et d'entrer en communication avec d'autres intelligences pour agir, d'admettre que Dieu parla à l'homme aussitôt qu'il fut créé; qu'il lui révéla les bases et les principes de tout langage, afin qu'à leur aide et par sa propre puissance il pût lire ses idées, découvrir les rapports entre les créatures et sa raison, entre sa nature et son Créateur, en un mot, tous ses rapports avec les créatures et le Créateur, et les exprimer en agrandissant et perfectionnant son langage. Par là, il commençait toujours sa vie par la foi pour la continuer par la raison, et nous avons vu que c'est l'ordre logique et naturel.

Or, la thèse que nous soutenons est confirmée par le texte sacré lui-même. En effet, Dieu y parle d'abord à l'homme, et ses paroles renferment toutes les bases des connaissances humaines, tous les principes des rapports de l'homme avec Dieu et avec les créatures : « Dieu les bénit (les hommes) et leur dit : Croissez et multipliez-vous; remplissez la terre et vous l'assujettissez; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre (1). » *Croissez* dans tout votre être, dans votre être physique, intellectuel et moral; *multipliez-vous*, car c'est par cette multiplication que la société humaine s'accroîtra, qu'elle accomplira sa destinée et que l'œuvre du Créateur se perpétuera; *multipliez-vous* dans tout votre être, non-seulement au physique, mais qu'il y ait aussi une paternité intellectuelle et morale, beaucoup plus sublime, parce qu'elle sera en rapport avec le grand caractère de l'homme, être moral. *Remplissez la terre et vous l'assujettissez*, car, créée pour vous, c'est votre empire, c'est le temple où votre intelligence doit exercer sa charge de pontife, acquérir, garder et transmettre la science. *Dominez*

(1) Gen. I, 28.

sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre; car tous vous sont soumis par la puissance de votre intelligence; créés pour vous, tous doivent reconnaître votre empire et vous apprendre par leur obéissance quelle est ma puissance et ma bonté, et combien votre dignité est grande à mes yeux.

Voilà donc tous les rapports de l'homme avec la terre et les animaux révélés à son intelligence par la parole éternelle qui vient vivifier son sentiment et parler à son verbe, elle continue : « Dieu dit encore : Voilà que je vous ai donné toutes les plantes répandues sur la surface de la terre et qui portent leur semence, et tous les arbres fruitiers qui ont leur germe en eux-mêmes, pour servir à votre nourriture (1). » Et ainsi sont révélés à l'homme ses rapports avec les végétaux, et les lois de ceux-ci; *je vous ai donné* TOUTES *les plantes répandues sur la surface de la terre;* or, toutes n'ont de rapports qu'avec la puissance intellectuelle humaine, c'est donc à elle qu'elles sont données; *et qui portent leur semence*, c'est la loi caractéristique des végétaux, la reproduction est leur fonction distinctive, et la voilà révélée à l'homme, comme la sensibilité et le mouvement, caractère essentiel des animaux, principe de la science, lui a été enseignée par le Créateur même. Mais il y a aussi des rapports physiques entre l'homme et certains végétaux, aussi la parole révélatrice ajoute-t-elle : *et tous les arbres fruitiers qui ont leur germe en eux-mêmes*, caractère essentiel et principe de la science, *pour servir à votre nourriture*, but et fin de leur création et rapport avec l'homme physique.

Mais il y a encore des rapports harmoniques entre les animaux et les végétaux, rapports que l'homme doit connaître, puisqu'ils sont la base de sa science et la loi qui a présidé à la création des uns et des autres : Et la parole éternelle continue : « Et je les ai donnés à tous les animaux de la terre, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui se meut sur la terre et qui est vivant (ou sentant) pour qu'ils aient de quoi se nourrir (2). » Ainsi la vie animale est fondée sur le règne végétal; telle est la loi harmonique qui unit ces deux grands degrés de la création, comme les plantes sont harmonisées avec la surface de la terre que l'homme doit

(1) Gen. I, 29. — (2) *Id.* I, 30.

assujettir et remplir, comme les poissons sont faits, par leur organisation, pour vivre dans les eaux, les oiseaux dans l'air, les animaux sur la terre, et tous pour être soumis à l'homme.

Tels sont les grands principes et les grandes lois que nous nous sommes efforcés d'exposer dans notre cours; leurs conclusions et leurs détails constituent toute la science humaine, tout ce que notre intelligence peut saisir et comprendre. Or, en quelques mots d'une simplicité sublime et d'une profondeur divine, tous ces principes, toutes ces lois harmoniques sont révélés par la parole créatrice à l'intelligence humaine; la raison de l'homme ainsi illuminée en aperçut en elle immédiatement toutes les raisons d'être, sa science fut complète par la leçon si profonde d'un si grand maître. Chose remarquable! ce sont les seules sciences dont Dieu ait daigné révéler les principes; principes auxquels arrivent enfin les sciences naturelles en se constituant par le travail des siècles. Ainsi l'intelligence humaine fut en pleine activité dès son principe; mais il fallait compléter la trilogie créée en mettant la volonté en exercice, et c'est ce que fait le Créateur.

« Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden, pour le cultiver et le garder. Et le Seigneur fit à l'homme un commandement, et lui dit : Tu peux manger de tous les fruits du jardin; mais ne mange pas du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal; car, au jour où tu en mangeras, tu mourras de mort (1). » *Le Seigneur fit à l'homme un commandement*, pour qu'il obéit volontairement, pour qu'il exerçât son amour, pour qu'il apprît que si tous les êtres lui étaient soumis, lui-même était soumis à Dieu; pour qu'il sût qu'étant libre et maître de ses actes, sa loi morale avait une sanction, puisqu'étant immortel, il devenait par la violation du précepte, sujet à la mort et à toutes ses suites. Par là, aussi, lui était révélée sa destinée surnaturelle, qu'il pouvait conquérir par son obéissance ou perdre par sa faute; car Dieu en lui parlant se révélait à lui comme créateur, comme rémunérateur de l'obéissance et de la glorification libre, et comme vengeur de la désobéissance, de la préférence de la créature au Créateur; il

(1) Gen. II, 15, 16 et 17.

se montrait donc comme la source de tout bien, comme le bien souverain, la bonté et la justice infinies. Dès-lors il illuminait dans la raison de l'homme, l'image de l'idée une et infinie qui est l'essence de Dieu même, sa raison et sa loi se reflétant dans la raison humaine, il lui donnait l'idée et le désir du souverain bien et de sa contemplation en lui-même. Ainsi fut accomplie l'éducation sociale du premier homme par son enseignement surnaturel.

L'intelligence et le sentiment, ou l'amour, ont apporté à la raison les éléments de son activité, et l'âme humaine est dès-lors dans toute la puissance de cette activité. Elle peut maintenant grandir dans ses opérations, toutes les bases et tous les principes lui sont donnés. Elles les a reçus par la foi; elle peut maintenant contempler et vérifier, elle a senti; l'intelligence peut voir maintenant, et la démonstration viendra ensuite. Or, un fait positif, raconté par l'écrivain sacré, vient nous prouver que l'intelligence du premier homme, dès le premier instant de son existence, entra dans la plénitude de son exercice, et qu'elle arriva au sommet de sa perfection, immédiatement après l'éducation qu'elle venait de recevoir, même avant la création de la femme. « Le Seigneur Dieu ayant donc formé de la terre tous les animaux terrestres et tous les oiseaux du ciel, les amena devant Adam, afin qu'il vît comment il les appellerait; et le nom qu'Adam donna à chacun des animaux est son nom (1). » Par ce grand acte intellectuel, Adam prenait possession de son empire, il développait les principes et les bases de la langue qu'il venait de recevoir, il vérifiait par l'observation de l'intelligence ce que la foi lui avait appris par le sentiment. Et du premier coup il arriva au sommet de la science, à ce qu'elle a de plus difficile, à sa terminaison, la nomenclature. La nomenclature est, en effet, le dernier terme d'une science, et, quelque imparfaite qu'elle soit, elle suppose l'observation des êtres et la connaissance de quelques-unes de leurs propriétés saillantes; quand elle exprime le caractère le plus élevé des êtres, elle est parfaite, parce qu'alors elle traduit et résume la science. Nous sommes loin de prétendre démontrer que telle fut la nomen-

(1) Gen. II, 19.

clature d'Adam, mais quelle qu'elle fût, elle prouve une intelligence capable d'atteindre du premier coup au point le plus difficile de la science; car il y eut ici science, puisqu'elle fut transmise, les noms qu'Adam donna aux animaux leur ayant été conservés dans sa langue.

Tout donc prouve que l'âme, et par conséquent le corps de l'homme furent créés dans leur état de perfection.

La sociabilité humaine va nous prouver la même chose. En effet, l'homme fut créé pour entrer immédiatement en famille, et Dieu l'y prépare en faisant lui-même son éducation par la contemplation de ses œuvres; en lui amenant les oiseaux du ciel et les animaux terrestres pour qu'il exerçât son intelligence et sa raison, en leur donnant des noms convenables, Dieu voulait apprendre à l'homme plusieurs grandes vérités; d'abord lui faire sentir l'immense différence qui le séparait des animaux, puisque tous lui obéissent, qu'il en comprend la nature et les lois, qu'il est par conséquent leur maître et leur seigneur et non point leur égal. « Il n'avait point trouvé d'aide qui fût semblable à lui, » dit l'Ecriture. Or, par ces paroles, l'écrivain sacré insinue ce que la raison et les faits confirment. L'homme reconnait chaque espèce animale, complétée par le mâle et la femelle propres à se reproduire; chaque animal a sa compagne qui lui est semblable, mais lui, être si élevé au-dessus d'eux, n'a point de compagne qui lui soit semblable, il en désire une, et il faut que le Seigneur la lui donne. Admirable conduite de Dieu, qui prépare l'homme au grand acte qui doit continuer la création par la connaissance de ses lois, afin qu'elles deviennent morales pour lui. Car ce n'est point en vain que le Créateur, qui amena les couples animaux au premier homme, a permis que la reproduction de ces êtres s'accomplît sous les yeux de l'homme, afin qu'instruit par des êtres sans raison, il n'arrivât pas brusquement à l'âge de la puberté, sans avoir reçu l'enseignement moral qui doit garantir sa vie, son être et sa reproduction contre les abus d'un penchant naturel dont la satisfaction prématurée ou excessive détruirait l'espèce avec les individus. Quelle leçon donnée par le Créateur! si elle était imitée, et si l'éducation de la jeunesse était graduée sur le modèle de celle que Dieu donne au premier homme; si d'abord on

ouvrait son âme par la foi, son intelligence par la science des êtres et du monde, sa volonté et son amour par la loi de Dieu; et si enfin on l'amenait, comme Dieu amena le premier homme, à comprendre les lois physiques et morales de sa reproduction; en la garantissant contre les crimes de l'abus, qu'elle ne connaît que par la honte d'un langage animal, qui se glisse à l'oreille dans l'ombre et le mystère d'une joie lubrique, et qui, semblable à la bave du serpent, infecte l'âme et souille, dans la créature, la sainte participation à la puissance créatrice, en étouffant à jamais et rendant inutile par la passion toute la sainteté d'un enseignement moral qu'elle ne peut plus recevoir sérieusement; si, disons-nous, l'on ne substituait pas l'éducation dégradée, sous les vaines excuses de la corruption blasée, à l'éducation tracée par le Créateur, on éviterait à la jeunesse bien des écarts, des déboires lamentables, des déceptions et des ruines cruelles; aux familles, la honte, l'opprobre et les chagrins; à la société, la corruption qui la ronge et la ruine!

Voilà donc comment Dieu préparait le premier homme à la famille, et il lui apprenait en même temps que son aide était son égal, lui était semblable et qu'il devait la respecter et la chérir comme lui-même. Et en preuve que Dieu se proposait de préparer ainsi l'homme, c'est qu'il dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui; et Dieu lui amena les animaux (1)... et l'homme ne trouva point parmi eux d'aide semblable à lui (2). » Il veut lui donner une compagne, et il lui fait passer en revue tous les animaux, dont les espèces sont complètes, parmi lesquels il ne trouve point son semblable, afin qu'il le désirât. Enfin Dieu voulait encore faire contempler à l'homme toutes les œuvres de sa puissance, lui en donner la science, afin qu'il fût capable de la transmettre avec la vie; il voulait lui faire admirer ses œuvres, comme lui-même les avait admirées, et. par là, le faire entrer dans la contemplation de l'extase pour le préparer à comprendre une plus grande loi, la loi de la famille : et Dieu, en effet, fit tomber sur Adam un sommeil extatique, εκστασιν, dit le grec, et il l'endormit dans l'admiration. Il est permis de croire que ce sommeil exta-

(1) Gen. II, 18, 19. — (2) Id., 20.

tique révéla de nouvelles harmonies à l'homme, puisqu'à son réveil il prononça lui-même la loi fondamentale de la famille en promulguant l'indissolubilité du mariage. C'est encore pendant ce sommeil que Dieu va retracer de nouveau le mystère de sa nature dans la Trinité des personnes divines, et ce fut peut-être là l'objet de la contemplation de l'homme, car ce n'est point en vain que l'homme et la femme furent créés d'une manière si différente des animaux ; l'homme est un être social et moral, il faut donc que la société soit créée dans la famille : l'homme en est le chef et le premier principe, la femme en est l'autre moitié et le second principe ; à la ressemblance de Dieu, c'est une même nature en trois personnes, le père qui est le principe, la mère qui est de même nature, et qui sort du père pour être avec lui principe des enfants dans leur amour et leur union mutuelle. Et ainsi la famille est une ressemblance physique de l'auguste Trinité. Voilà pourquoi Dieu, voulant créer la famille et la société à l'image de sa Trinité indivisible, crée d'abord l'homme; puis, pendant son sommeil d'extase, il prit l'une de ses côtes, ou, comme dit l'hébreu, de la chair de son côté, et en fit la première femme. Acte divin plein de mystère ; la côte, ou la chair du côté sont des organes respirateurs, des organes de la principale fonction vitale ; ce sont aussi des organes protecteurs du cœur, emblème des affections les plus pures, des sentiments moraux les plus élevés, organe impulsif des mouvements vitaux du sang, dans lequel réside la vie ; c'est de là qu'est tirée la femme, la mère de tous les vivants, afin d'apprendre à l'homme à l'aimer comme lui-même, et de donner à celle-ci l'immense affection maternelle et les secrets du cœur, avec lesquels elle sera chargée de l'éducation de l'homme et du rôle social le plus sublime. Il y avait encore là un autre mystère plus profond que le Golgotha nous révèle ; l'Eglise, l'épouse mystique de Jésus, le nouvel Adam, devait naître de son côté ouvert pendant son sommeil sur la croix, pour être la mère de tous les vrais vivants, comme Ève fut tirée du côté de l'homme ; ici la science humaine n'a qu'à se taire devant la foi. Mais elle doit convenir que l'enseignement de la foi embrasse tous les secrets du cœur de l'homme et qu'il féconde toutes les racines de sa nature. En effet, nulle espèce animale ne forme

de famille, aussi tous les animaux sont-ils créés indépendants, mâles et femelles.

Mais l'homme, dont tout l'être exige la famille, comme une nécessité de son existence, est créé dans l'unité du principe, et la femme est tirée de lui pour lui apprendre qu'elle est lui-même, une portion de son être, sa moitié, son complément; et ainsi le comprit Adam, lorsqu'à son réveil Dieu amena devant lui la compagne qu'il n'avait point trouvée parmi les animaux, et qu'il exprima en ces termes l'accomplissement de ses vœux : « Voilà maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci s'appellera *Virago*, parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme; et ils seront deux dans une seule chair (1). » Ces paroles d'Adam semblent de plus en plus insinuer que de grandes choses lui avaient été révélées dans son extase, puisqu'il reconnaît de lui-même la femme, qu'il reconnaît qu'elle a été tirée de lui, qu'il en voit et en comprend la raison profonde et morale, puisque c'est sur ce fait même qu'il voit reposer le principe fondamental de la famille, et qu'il le prononce en promulguant l'unité et l'indissolubilité du mariage.

Le texte sacré, comme la science, nous enseigne donc que la société humaine est un fait de création. Et ainsi il nous est prouvé que l'homme fut créé dans son état de perfection physique, intellectuelle, morale ou sociale. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter à réfuter les opinions ridicules de ceux qui ont prétendu voir dans le texte sacré que le premier homme avait été créé hermaphrodite, c'est-à-dire que le même individu était mâle et femelle. Nous ne sommes pas cause qu'ils ne savaient pas lire : la raison et le texte parlent assez haut. Ils se sont fondés sur le verset 27 du premier chapitre : « Et Dieu créa l'homme à son image; et il le créa à l'image de Dieu; il LES créa mâle et femelle; *masculum et feminam creavit eos*. Le contexte ne permet pas de douter que l'expression l'*homme* est prise ici dans son sens général pour signifier l'homme et la femme, sens que ce mot exprime dans toutes les

(1) Gen. II, 23, 24.

langues; d'ailleurs le pronom *eos*, en grec, αὐτούς, *hotam*, en hébreu, est au pluriel, et suffirait seul pour réfuter le conte ridicule de l'hermaphroditisme, quand nous n'aurions pas au second chapitre la création de la femme, distincte de l'homme.

Cependant, nous devons tirer quelques conclusions importantes des principes que nous avons posés jusqu'ici. Puisque l'homme fut créé dans son état de perfection sous tous les rapports, qu'il fut même créé dans sa destinée surnaturelle, il eut nécessairement de Dieu une connaissance bien plus parfaite que celle que nous en avons; Dieu se manifesta à lui par sa parole; en outre, son âme, dans toute la perfection de ses puissances, connut nettement sa loi suprême, elle se porta vers Dieu naturellement; elle le vit dans toutes les créatures; elle le sentit en elle-même; elle reçut immédiatement la communication de sa parole, comme nous l'avons démontré.

Cependant elle ne pouvait le contempler dans son essence, cette faveur, toute gratuite, devait être le prix de sa fidélité. Mais on doit admettre qu'Adam connut Dieu et fut en rapport avec lui d'une manière bien plus excellente que nous. L'Écriture insinue assez nettement, comme nous l'avons vu, qu'Adam contempla les profondeurs de Dieu pendant son extase, et que c'est là même qu'il connut les grands principes de la famille et de la société; saint Thomas est porté à admettre ce ravissement de notre premier père (1).

D'ailleurs, la création tout entière, le corps même de l'homme avaient été faits pour l'âme; elle était donc maîtresse absolue, et n'était entravée dans ses opérations par aucun obstacle. A cause de cet éminent degré de perfection, elle était plus immédiatement en rapport avec le monde des esprits, et bien qu'elle ne vît pas les anges dans leur substance même, elle communiquait avec eux d'une manière bien plus excellente qu'après la chute.

Pour les mêmes motifs, nous devons reconnaître que le premier homme avait la science de toutes choses; « Car, dit saint Thomas, les choses ont été primitivement établies de Dieu,

(1) Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ; nisi fortè dicatur quòd viderit eum in raptu, quandò *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur Gen. II. — S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XCIV, art. I.

non-seulement pour exister en elles-mêmes, mais encore pour être les principes des autres choses ; c'est pourquoi elles ont été produites dans l'état de perfection, dans lequel pouvaient exister les principes des autres êtres. Or, l'homme peut être principe d'un autre, non-seulement par la génération corporelle, mais encore par l'instruction et le gouvernement. De même donc que le premier homme fut créé dans l'état de perfection quant au corps, afin qu'il pût immédiatement engendrer, de même il fut créé dans l'état de perfection de son âme, afin qu'il pût immédiatement instruire et gouverner les autres. Or, nul ne peut instruire s'il ne possède la science, et c'est pourquoi le premier homme fut établi par Dieu pour posséder la science de toutes les choses pour la connaissance desquelles l'homme est né. Et, ce sont toutes les choses qui existent virtuellement dans les premiers principes connus par eux-mêmes, c'est-à-dire tout ce que les hommes peuvent connaître naturellement.

De plus, l'homme avait besoin, pour se gouverner et gouverner les autres, de toutes les connaissances nécessaires à sa fin surnaturelle ; il dut donc les recevoir dans la proportion convenable (1).

Or, nous avons vu ce que l'état de la science n'avait pu permettre à saint Thomas de lire dans le texte sacré. Ce texte, en effet, dans les paroles que Dieu adressa à l'homme, renferme tous les grands principes qui sont désormais les bases des sciences démontrées ; d'autre part, Dieu révéla sa fin surnaturelle à l'homme, et se fit connaître à son âme ; concluons donc que la science du premier homme fut complète dès le principe.

Nous devons inférer de là, avec saint Augustin, qu'approuver le faux pour le vrai, par erreur involontaire, n'était point dans la nature de l'homme tel que Dieu l'avait fait, mais que c'est une peine de sa condamnation (2) ; et, avec saint Thomas, que dans l'état de rectitude originelle, c'est-à-dire tant que l'âme fut soumise à Dieu, aussi longtemps ses puissances infé-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XCIV, art. III.

(2) Approbare falsa pro veris, ut erret invitus, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. (S. Aug., *De liber. Arbit.*, lib. III, cap. XVIII.)

rieures furent soumises aux supérieures, et celles-ci ne furent point entravées par celles-là; or, l'intellect est toujours vrai quant à son objet propre; il n'est donc jamais trompé par lui-même, mais toute déception lui arrive de quelque chose d'inférieur, soit de la fantaisie, soit de l'imagination, ou de toute autre opération semblable... D'où il est manifeste que la rectitude du premier état ne comportait aucune déception pour l'intellect (1).

La rectitude dans l'intelligence en exigeait une pareille pour la volonté et la raison. Or, comme l'homme fut créé dans la destinée surnaturelle, par conséquent, dans l'état de grâce, il lui fallait bien cette rectitude originelle, suivant cette parole de l'Ecclésiaste : « Dieu a fait l'homme droit (2). » Cette rectitude n'était autre chose que la conformité à la loi éternelle et souveraine, par laquelle Dieu a tout fait pour lui-même; et qui soumettait en conséquence la raison à Dieu, et à la raison, image de la lumière et de la loi divine, encore dans toute sa pureté, toutes les puissances inférieures; et qui, enfin, à l'âme soumettait le corps. La première soumission était la cause de la seconde et de la troisième, parce qu'il est dans l'ordre éternel, que la loi physique soit subordonnée à la loi morale et les deux à la loi divine. Or, il paraît manifeste à saint Thomas que la soumission du corps à l'âme, et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle, puisqu'autrement elle eût persisté, même après le péché (3). Nous nous permettons de penser différemment, fondés sur ce principe que Dieu fait tout dans la perfection et dans l'ordre convenable à ses desseins. Or, le désordre des puissances de l'âme, la révolte du corps contre l'esprit, sont assurément une imperfection et un obstacle au but de l'homme, c'est une entrave à sa béatitude, même naturelle. Nous croyons donc plus logique d'admettre que l'ordre le plus parfait régnait dans tout l'être de l'homme, aussi bien naturellement que surnaturellement, d'autant plus que ce n'est que par une abstraction, qui ne fut point l'état réel, qu'on peut séparer l'état naturel du premier homme de sa destinée surnaturelle. Sa conscience, naturellement et surnaturellement

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XCIV, art. IV. — (2) *Eccles.* VII, 30.
(3) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. XCV, art. I.

éclairée, dirigeait tout avec une rectitude indéfectible que sa volonté seule pouvait faire dévier. Il suit de là que les passions de l'homme, bonnes en elles-mêmes, étaient toutes dirigées vers le bien, et qu'il en était le maître absolu, pouvant les arrêter, les régler et les diriger à son gré; qu'il pouvait tout aussi bien dominer sa sensibilité et toutes ses sensations, et, par conséquent, il n'était point sujet à la douleur.

Enfin, la rectitude primitive exigeait encore que l'homme fût orné de toutes les vertus, puisqu'en effet les vertus ne sont que certaines perfections par lesquelles la raison est ordonnée à l'égard de Dieu, et les puissances inférieures sont dirigées suivant la règle de la raison (1).

Nous avons précédemment démontré que tous les êtres de la création, à mesure qu'ils sont produits, sont établis dans leurs véritables rapports avec tout ce qui a été créé avant eux, et c'est en cela même qu'a consisté l'établissement des lois de ce monde. L'homme, qui est le but final de la création matérielle, pour lequel tout a été fait, qui fut créé dans son état parfait, fut aussi immédiatement établi dans ses vrais rapports avec les êtres créés pour lui. Or, comme les vrais rapports de l'homme originel étaient fondés sur sa nature et sur sa destinée, sur sa fin, et que celle-ci fut surnaturelle dès le principe, il faut en conclure que la création tout entière fut coordonnée avec l'homme, dans la double conformité avec sa nature et avec sa destinée surnaturelle; que par conséquent la création tout entière avait pour but la glorification de Dieu, par le moyen de l'homme fidèle aux lois de sa nature, et par le moyen de l'homme destiné à la béatitude surnaturelle. Cette déduction logique de nos principes est d'ailleurs confirmée par le texte sacré qui nous en fournit les preuves les plus abondantes, au moins en ce qui concerne la nature de l'homme.

Nous avons vu, en effet, que non-seulement l'homme fut créé « pour présider aux poissons de la mer, aux oiseaux du » ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tout animal rampant qui » se meut sur la terre (2), » mais, de plus, que tous les animaux lui sont soumis par la parole divine qui lui en révèle les lois,

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. xcv, art. III. — (2) Gen. I, 29.

les rapports et la fin, aussi bien que les végétaux et toute la terre dont cette même parole lui révèle aussi les lois et les rapports. Immédiatement après cette révélation, le premier acte de l'homme fut de prendre possession de sa domination sur les animaux ; Dieu les lui amena tous pour qu'il leur donnât des noms convenables. Tous les animaux furent donc dès le premier instant, et par le fait même de la création, soumis à l'homme. Sans aucun doute ils ne lui furent pas tous soumis de la même manière. Les uns, tels que les animaux sauvages, lui furent soumis en ce sens que l'homme ne devait avoir rien à craindre d'eux, et qu'eux, au contraire, devaient craindre l'homme et lui obéir ; les autres, les animaux domestiques, lui furent soumis pour lui aider, pour servir à ses besoins, et pour se conserver et se développer plus facilement sous sa protection. En entendant le texte de Moïse comme il a été interprété généralement, il marquerait d'une manière positive la création distincte des animaux domestiques et des animaux sauvages ; le texte hébreu oppose le mot *Behêmah* aux termes *haiah haaretz* ; *Behêmah* signifie plus ordinairement dans l'Écriture *animal domestique, troupeau* ; dans les versets 24, 25 du chapitre premier de la Genèse, dont il est question, le mot *behêmah* a été entendu des animaux domestiques par opposition aux animaux sauvages, *haiah haaretz*, qui vivent errants sur la terre ; les Septante ont traduit dans ce sens-là ; la Vulgate aussi, puisqu'elle dit *Jumenta* et *bestias terræ*, les troupeaux et les bêtes de la terre. Il suit donc de la légitime interprétation du texte que les animaux domestiques ont été créés domestiques et non sauvages. Par animaux domestiques il faut entendre ceux qui le sont spécifiquement, comme les chevaux, les bœufs, les brebis, les chiens, etc. ; et non pas ceux qui peuvent le devenir plus ou moins, comme les civettes que l'on élève à cause de la substance qu'elles produisent, les éléphants et beaucoup d'autres ; en un mot il faut bien distinguer entre les espèces naturellement domestiques, et celles dont les individus seulement peuvent être apprivoisés, puisque dans ce sens tous les animaux, même les plus féroces, peuvent subir un certain état de domesticité.

La chose ainsi fixée et entendue, il faut admettre que les animaux domestiques le sont de création, comme certains vé-

gétaux ; cela devait être *à priori*. Dieu, en effet, ayant pour dernier terme de son œuvre la société humaine, devait lui préparer tous les éléments nécessaires à son existence ; or, les végétaux et les animaux domestiques sont deux des éléments les plus indispensables à l'homme social ; ils ont donc dû être créés pour pouvoir vivre avec lui et se développer par ses soins. C'est d'ailleurs dans l'état de domesticité que ces animaux se multiplient plus facilement et en plus grand nombre ; c'est dans cet état que leurs formes s'embellissent et se développent, tandis que les animaux sauvages dépérissent et s'étiolent dans la domesticité, et que plusieurs même ne s'y reproduisent pas ; ainsi l'éléphant, dompté dès les temps anciens par les Asiatiques, n'a jamais produit en domesticité. La domesticité est donc l'état naturel des animaux domestiques, et par conséquent leur état de création.

L'histoire la plus ancienne, celle de Moïse, nous montre, dès l'origine, l'agriculture et le soin des troupeaux comme les occupations primitives de l'homme : *Fuit autem Abel pastor ovium et Cain agricola.* « Or, Abel fut pasteur de brebis et Caïn agriculteur (1). »

Toutes les discussions hypothétiques qui ont été élevées sur l'origine sauvage de l'homme primitif, en ont amené de semblables sur les végétaux et les animaux utiles à l'homme. On a prétendu que l'homme avait pris tous les végétaux et les animaux dont il se sert, à l'état sauvage, et qu'il les avait perfectionnés en les rendant domestiques. Mais nous défions qu'on puisse fournir aucune preuve à l'appui de ces assertions, tandis qu'une fois démontré que l'homme a été créé social, il est par là même prouvé que les végétaux et les animaux qui lui étaient nécessaires ont été créés domestiques. Toutes les histoires les plus anciennes qui, seules ici, peuvent être consultées, présupposent toujours que jamais ces végétaux ni ces animaux n'ont été sauvages.

Le froment, par exemple, pour ne parler que de lui, parmi les végétaux domestiques, paraît avoir été connu de toute antiquité. Les premiers historiens et les plus anciens écrivains en

(1) Gen. iv, 2.

font mention avec éloge. Quelques auteurs veulent que dans la Sicile, l'île autrefois la plus fertile en blé qu'il y eût au monde, il existe une terre qui en produit sans culture ; d'autres le nient et prétendent que le froment est le chiendent perfectionné, ou une autre graminée voisine. Le vrai est que le froment est une véritable espèce qui n'a point de pays natal; comme toutes les vraies espèces domestiques, elle croît avec un égal succès dans les climats chauds et dans les climats froids. Dès le temps d'Abraham, la Genèse fait mention du pain; sous Jacob, petit-fils d'Abraham, la récolte de froment vint à manquer, plusieurs années de suite, dans la terre de Chanaan, et la famine força les fils de Jacob à descendre en Égypte, où leur frère Joseph, prévoyant la disette, avait fait ramasser le grain dans les greniers publics. Ce sont là les histoires les plus anciennes qui fassent mention du froment en le supposant connu depuis l'origine du monde. Moïse, en effet, qui indique avec tant de soin les inventeurs de la musique, de la métallurgie, de la construction des villes, qui dit même que Dieu donna, le premier, des vêtements de peau à l'homme, ne parle nulle part de l'invention du froment ; il le suppose toujours connu.

En outre, nulle part le froment n'a été trouvé à l'état sauvage ; si des espèces voisines y ont été trouvées, cela ne prouve rien pour celle qui est cultivée partout. Cette dernière espèce ne se perpétuerait pas sans culture dans un grand nombre de pays, où le climat la tuerait.

D'après tous ces faits, peut-il y avoir raisonnement plus hasardé, plus illogique que celui des partisans de la sauvagerie? Le froment, disent-ils, ne croît nulle part que par la culture, on le rencontre chez tous les peuples, même les plus anciens ; donc, concluent-ils, il y a très-longtemps qu'il existait à l'état sauvage dans un pays qu'on ne connaît plus. La logique et la raison veulent, au contraire, que l'on conclue que jamais cette plante n'a existé à l'état sauvage.

Un grand nombre d'autres plantes utiles à l'homme ont besoin de culture pour se développer convenablement. L'homme est donc né cultivateur, c'est-à-dire social, puisque la culture est la première base matérielle de toute société ; le prétendu

état de nature n'est qu'une dégradation; le véritable état de nature c'est la société. Ceci n'empêche pas que l'homme ait su, dans ses diverses migrations, améliorer les végétaux des pays où il s'est fixé. Cela devait être, c'est une suite de sa nature et de son empire sur la création, mais ne prouve pas qu'il a tout pris à l'état sauvage, car lui-même aurait aussi commencé par cet état, système dont nous avons largement prouvé l'impossibilité.

Nous avons démontré que, parmi les animaux, le chien, le cheval, la brebis, le bœuf et plusieurs autres, avaient toujours été connus à l'état domestique, et qu'ils n'avaient été nulle part rencontrés à l'état sauvage, si ce n'est des individus d'origine certainement domestique (1).

Les faits les mieux avérés nous conduisent donc eux-mêmes à reconnaître que l'homme fut le maître de la création faite pour lui au sortir même des mains de son Créateur.

Enfin, puisque l'ordre parfait régnait dans l'œuvre de Dieu; que les êtres physiques sont pour les êtres moraux; que les lois physiques sont subordonnées aux lois morales, l'homme, fidèle à sa fin, devait commander en maître aux animaux, et n'être point soumis aux accidents des lois physiques, dont par sa révolte il est devenu le sujet. C'est là du moins ce que le bon sens logique nous indique, sans que nous puissions par aucune raison scientifique affirmer ou encore moins infirmer cette conclusion.

Nous ne pouvons mieux résumer toute notre philosophie qu'en récitant le chapitre XVII de l'Ecclésiastique, où sont contenus tous les principes, toutes les vérités métaphysiques, psychologiques, physiques, intellectuelles et morales que nous avons exposées : « Dieu a créé l'homme de la terre, et il l'a fait » selon son image. Et il l'a rendu ensuite à la terre, et il l'a re- » vêtu de force selon sa nature. Et il lui a donné un nombre de » jours et un temps, et il lui a assigné l'empire de ce qui est » sur la terre. Il a mis sa crainte en toute chair, et il a établi sa » domination sur les bêtes et sur les oiseaux. Il a créé de lui- » même une aide semblable à lui; et il leur a donné le conseil, et

(1) Voir la Leçon XXVII, t. I.

» un langage, et des yeux, et des oreilles, et un esprit pour
» penser : et il les a remplis de la lumière de l'intelligence. Il a
» créé en eux la science de l'esprit ; il a rempli leur âme de sens,
» et il leur a montré les biens et les maux. Il a fait luire ses
» regards sur leur âme, pour leur manifester la grandeur de ses
» œuvres, afin qu'ils célébrassent la sainteté de son nom, le
» glorifiant dans ses merveilles, et racontant la magnificence de
» ses œuvres. Il y ajouta des préceptes, et les fit hériter d'une
» loi de vie. Et il établit avec eux une alliance éternelle, et il
» leur apprit ses jugements. Et leurs yeux virent les merveilles
» de sa gloire, et leurs oreilles entendirent l'éclat de sa voix ; et
» il leur dit : Gardez-vous de tout ce qui est inique. Et il a or-
» donné à chacun de veiller sur son prochain. »

Nous n'ajoutons aucun commentaire à cet admirable chapitre ; quiconque aura compris nos leçons précédentes, verra facilement qu'elles n'étaient que l'exposition de ces paroles saintes et profondes.

Appuyés sur ces principes qui nous ont fait connaître la nature physique, intellectuelle et morale de l'homme, nous pourrons essayer de résoudre la question tant débattue de l'unité ou de la pluralité de l'espèce humaine ; ce sera le sujet des leçons suivantes.

LEÇON XX.

UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE.

Nous avons largement prouvé que l'homme est avant tout un être intellectuel et moral ; que son corps est fait pour son âme, et que son caractère essentiel et distinctif est d'être un être moral. Quand donc on a voulu discuter la question d'unité ou de pluralité d'espèce humaine, en ne considérant que l'homme physique, on a commis la même faute philosophique, la même erreur scientifique qu'en zoologie, lorsque, laissant de côté le

véritable caractère de l'animalité, la sensibilité et la locomotilité qui en est la conséquence, on a pris soit le séjour, soit le genre de nourriture, soit les dents, soit la couleur ou la qualité du sang pour servir de base et de principe à ce qu'on voulait être la méthode naturelle. Comme il n'y avait dans tous ces caractères rien d'animal, mais qu'ils convenaient presque tous aussi bien aux corps organisés végétaux qu'aux corps organisés animaux, quoique dans des degrés divers, il était impossible de constituer la science des animaux, puisqu'on ne faisait aucune attention à ce qui fait que les animaux sont animaux.

De même, en considérant l'homme sous le point de vue purement physique, il est impossible d'arriver à aucune conclusion logique, à aucune démonstration scientifique, parce que les principes d'où l'on part ne sont pas tirés du sujet, et qu'ils ne peuvent lui être appliqués. En effet, le caractère important de l'homme, son caractère vraiment naturel, c'est son âme; le corps n'est chez lui que secondaire, comme le séjour, la nourriture et le sang ne sont que secondaires dans l'animal. Tout cela, sans doute, est nécessaire à l'animal; mais s'il n'y avait que cela, l'animal ne serait qu'un végétal: tous ces caractères secondaires sont soumis à la sensibilité, à l'animalité et dominés par elle. Si l'homme aussi n'avait que son corps, il ne serait qu'un animal; mais ce qui le fait homme, c'est que tous les caractères de l'animalité sont soumis à son intelligence, et dominés par elle. De même donc que les végétaux sont distincts des minéraux, parce qu'ils sont organisés, qu'ils vivent et se reproduisent; que les animaux sont au-dessus des végétaux, parce qu'ils sentent et qu'ils se meuvent; de même l'homme, qui est organisé, qui vit, se reproduit, sent et se meut, est au-dessus des animaux parce qu'il est une intelligence active, libre et morale. Ici le principe est le même, il est applicable dans toute son étendue à tous les êtres créés, puisqu'il les distingue par leur caractère le plus élevé, le plus essentiel : on ne peut donc pas plus confondre l'homme avec l'animal, qu'on ne peut confondre l'animal avec le végétal, et le végétal avec le minéral.

Ce principe, que nous avons démontré dans ce cours, étant accepté, pour être logique, et suivre une marche vraiment scientifique, il faut donc envisager la question de l'espèce hu-

maine, non-seulement sous le point de vue physique, mais plus encore sous le point de vue intellectuel et moral. C'est ce que l'on n'a point fait assez jusqu'ici, et c'est ce que nous devons faire. Y a-t-il plusieurs espèces humaines, ou bien tous les hommes sont-ils sortis d'un seul couple? telle est la question que nous allons examiner d'abord au point de vue physique.

L'homme, comme être organisé, est soumis aux mêmes lois que les animaux, sauf l'empire de son caractère distinctif, l'intelligence et la moralité. Pour connaître véritablement et surtout philosophiquement l'organisation humaine, il faut lui comparer celle des animaux, en tenant compte toutefois des distinctions importantes que nous venons d'établir. Ce serait manquer à la logique et à la science que de ne pas admettre pour l'organisation humaine ce que l'on admet pour les animaux. Par exemple, dans la question qui nous occupe, il serait déraisonnable de vouloir exiger plus de preuves pour l'unité de l'espèce humaine, que pour celle d'une espèce animale quelconque. Les variétés qui n'empêchent pas de regarder plusieurs races animales comme appartenant à une même espèce, ne doivent pas non plus empêcher de rapporter à une seule espèce toutes les variétés des races humaines, pourvu qu'il n'y ait aucun autre motif pour établir la pluralité d'espèces. Jetons donc d'abord un coup d'œil rapide sur les principales modifications que l'on observe dans les races d'une même espèce animale, afin de mieux juger les mêmes modifications dans les variétés ou races humaines. Nous trouvons dans les animaux domestiques des espèces qui ont éprouvé dans leurs formes des modifications, qui ont établi des races tellement distinctes, qu'on pourrait les regarder comme des espèces particulières de leur genre, si nous n'étions certains que toutes ces races appartiennent à la même espèce, et si nous ne les voyions se former sous nos yeux.

L'espèce cheval compte aujourd'hui une trentaine de races bien distinctes, et dont plusieurs sont si différentes dans leurs formes, qu'elles semblent être des espèces particulières. Le cheval arabe, avec sa tête carrée, son encolure de cerf, sa taille médiocre, ses jambes fines, sa queue relevée; et le cheval andalou, avec son corps fluet, ses jambes allongées et flexibles,

diffèrent singulièrement du cheval de trait, au corps massif, à la taille épaisse et ramassée, aux pieds lourds et garnis d'une touffe de longs poils. La race hollandaise, qui a cinq pieds et au-delà, ne semble pas de la même espèce que le cheval lapon qui n'a que trente-trois ou trente-quatre pouces. Dans presque toutes les espèces, le poil est court, mais dans la race crépue d'Asie, dans le cheval baskir, le pelage est composé de longs poils blancs, épais et frisés, tandis que d'autres races sont entièrement privées de poils.

En Égypte, en Perse, en Arabie, à peine si l'âne le cède au cheval en grandeur, en force et en beauté. Dans nos contrées froides de l'Europe, il est rabougri, mal fait et apathique. En Espagne, il en existe une grande race recherchée pour la production des mulets.

L'espèce du chien est une de celles qui offrent le plus de variétés. Tout le monde connaît les énormes différences qu'il y a entre le dogue de forte race, avec sa tête courte et grosse, son front relevé, le développement de sa corpulence, et le lévrier dont le museau est allongé, la tête effilée, le corps fluet et pliant comme un arc, l'abdomen rétréci. Même le basset, avec ses jambes courtes et souvent torses, ferait encore un contraste assez frappant avec le lévrier pour la forme du corps; cependant des faits tendent à prouver que ces deux chiens, ainsi que le courant, le braque, le danois, ne sont que des variétés d'une même race. Le barbet et le chien turc sont encore des formes qui semblent faites par opposition : le premier a le front très-relevé et il est couvert d'une riche toison; le second a la peau nue et sa tête est allongée; mais qu'il y a de distance du petit bichon à tête ronde, et comme voilée d'une longue peluche blanche et soyeuse, au grand danois, par exemple, dont le poil est court partout et la tête bien différente !

Il existe des chiens qui ont les oreilles courtes et redressées comme celles du renard; tels sont les chiens des Eskimaux, le chien-loup, celui du berger, etc. D'autres les portent longues, pendantes et chargées de poils, comme l'épagneul, le pyrame, le gredin, etc. Enfin, une race entière, le doguin, que l'on rencontre fréquemment dans les rues de Paris, présente

le caractère singulier d'avoir la mâchoire supérieure tellement raccourcie, que les dents incisives de l'inférieure sont tout-à-fait en dehors.

Sous le rapport de la taille, les chiens offrent toutes les dimensions; il y a des nains et des géants; pourtant, toutes ces races si variées peuvent produire ensemble; tous les chiens s'accouplent naturellement, et sans aucun secours de l'art; ils sont tous de la même espèce.

Le mouton nous offre les mêmes variétés de formes survenues dans son espèce, et qui, maintenues par la génération, constituent des races tout-à-fait distinctes. Sans parler du mouflon d'Afrique, de celui d'Amérique, de l'Argali, habitant des steppes de la Sibérie, qui ont la taille et le poil du cerf avec son agilité, le mouflon de Corse, que l'on a regardé comme la souche de nos bêtes à laines, en diffère d'une manière tellement tranchée qu'il n'est pas plus que les précédents de l'espèce de nos moutons (1). Mais en restreignant à ses vraies limites l'espèce mouton, il y a encore assez de variétés. Le mouton morvan, venu des côtes de la Guinée et de la Barbarie, se distingue par sa grandeur; il est long de quatre pieds et haut de trois; sa tête a neuf pouces de longueur, ses oreilles cinq et sa queue dix-sept; sa forme est efflanquée, son chanfrein brusqué, ses cornes médiocres, son cou orné de longues pendeloques; enfin, il se fait remarquer par une crinière épaisse qui lui couvre le cou et les épaules. Cette race se rapproche du mouflon par son poil court et roide, et qui n'a rien de laineux; du reste, elle offre des individus de toutes les couleurs, fauves, bruns, blancs, etc.

Le mouton flandrin ou du Texel, qui paraît dériver du précédent, se distingue par sa laine très-longue, et parce que les brebis donnent constamment par année plusieurs agneaux. Ce mouton est aussi très grand.

En Islande et en Norvége, il se trouve, au contraire, une race qui n'est que d'une petite taille, dont les cornes irrégulières varient de deux à six pouces et même davantage; elles n'ont qu'une seule courbure en arrière ou de côté : ce mouton

(1) Voir la Leçon où nous avons prouvé que le mouton était une espèce parfaitement distincte, t. I, p. 565 et suiv.

a trois sortes de poils, un jars très-long et grossier en dehors, un duvet très-fin sur la peau, et une laine grossière entre les deux; tandis que sa tête, sa queue et l'extrémité de ses jambes sont couvertes d'un poil court et dur. Sa couleur générale est d'un brun rougeâtre, mais sa queue, courte, est noire, et sa poitrine noirâtre.

La race, si singulière par l'énorme développement de sa queue, a produit en son particulier des variétés assez différentes pour établir chez elle plusieurs sous-races : l'une d'elles les oreilles pendantes, une laine tombant à grosses mèches, des cornes fortes, qui cependant quelquefois n'existent pas, et qui souvent sont quadruples; sa queue est renflée sur les côtés. On la trouve en Barbarie, en Ethiopie, en Arabie, en Egypte, au Cap.

Une autre, dans la Haute-Egypte, a le chanfrein presque droit, la queue très-longue, dont la loupe surpasse en largeur le corps de l'animal. Au cap de Bonne-Espérance, une troisième variété se fait remarquer seulement par la longueur de ses oreilles pendantes, par la convexité très-prononcée du chanfrein, le peu de développement de ses cornes et l'extrême longueur de sa queue.

Le mouton de Valachie, le mérinos, sont encore des races parfaitement distinctes. En France, la race flandrine, celle de Sologne, la berrichonne, la roussillonne, et celle de nos petits moutons de Bretagne, sont nettement tranchées entre elles. Dans la petite race bretonne, comme dans plusieurs autres, on voit des brebis porter des cornes comme les mâles, quoique les autres femelles n'en aient pas ordinairement.

L'espèce de la chèvre offre également des races nombreuses et extrêmement variées; l'égagre du Caucase, la chèvre de Syrie, celle d'Angora, de Cachemire; la chèvre de Widah, en Guinée; la chèvre imberbe, celle d'Afrique; le bouc de la haute Egypte.

Dans l'espèce bœuf, il y a des races pourvues de cornes et d'autres qui en sont privées; dans la partie septentrionale de l'Islande, toutes les vaches qu'on nourrit avec du poisson séché, faute d'herbages, manquent de cornes; tandis que celles de la partie méridionale de cette île en ont comme les nôtres.

Les bœufs du Jutland, ceux des îles les plus septentrionales de l'Écosse perdent de même leurs cornes. Des buffles sans cornes, venus de la Chine à Moscou, s'y propagent aussi bien que dans leur pays. On en trouve aussi à Madagascar et en Afrique. Ces races sans cornes étaient très-anciennement connues (1). Ainsi le genre de nourriture et le climat font perdre les cornes aux bœufs; le même phénomène a lieu pour les moutons, dont les uns n'ont point de cornes, les autres en ont quatre et même six.

Parmi les bœufs, les plus grandes races atteignent jusqu'à six pieds au garrot; d'autres, au contraire, ne surpassent pas la hauteur de nos boucs. La race à bosse graisseuse, connue sous le nom de *zébu*, qui habite l'Inde, la partie méridionale de la Perse, l'Arabie, l'Afrique située au midi de l'Atlas jusqu'au Cap, a éprouvé à elle seule plusieurs modifications qui se sont maintenues dans la grandeur, la couleur, l'absence ou la présence des cornes. Tandis qu'une de ces variétés est si grande, que sa loupe graisseuse peut peser jusqu'à cinquante livres, une autre ne dépasse pas la taille de nos veaux ordinaires. A Surate, une race a pour caractère particulier d'avoir contracté deux bosses.

Le cochon offre un très-grand nombre de variétés; le lapin, le chat même, en offrent un certain nombre aussi, quoique plus restreintes.

Les oiseaux, quoique moins susceptibles d'éprouver des variétés que les mammifères, en présentent cependant d'assez différentes : la poule, par exemple, a ses races de géants et de nains, avec des plumages de toutes nuances; il en est de même du faisan.

Le passage des animaux domestiques à l'état sauvage non-seulement achève de rendre indubitable qu'une espèce peut éprouver des modifications dans sa forme, mais il prouve de plus que cela se fait en très-peu de temps. Un demi-siècle a suffi, en Colombie, pour faire perdre à notre cochon domestique tous les caractères de la domesticité, et prendre les allures du sanglier et même de plus prononcées, puisque son

(1) Camper (Œuvres de), tom. I, pag. 248 et suiv.

poil est crépu, ou même qu'il le perd complétement. Le mouton, la chèvre, le bœuf, le cheval, qui ont été transportés au Nouveau-Monde par les Européens, y ont acquis de nouveaux caractères qui les distinguent de leurs ancêtres bien connus. On peut en dire autant du chien, qui lui-même est devenu sauvage en Amérique.

Les animaux sauvages, bien que moins sujets aux variétés, donnent pourtant des races distinctes.

L'ours brun présente des variétés assez distinctes pour qu'on ait voulu en faire des espèces, mais sans aucun fondement. Le lion de l'Atlas surpasse par sa grandeur celui du Sénégal, les renards et les loups sont plus grands dans le nord de l'Europe que dans le sud de cette partie du monde.

On peut dire hardiment qu'il n'y a pas une seule espèce animale qui n'offre des variétés, et plus on s'élève dans l'échelle animale, en se rapprochant de la domesticité, plus ces variétés sont nombreuses (1).

En résumé, la même espèce animale présente des races qui diffèrent notablement entre elles : 1° dans la tête : son développement, les proportions de ses parties, l'étendue et l'élévation du front, la longueur et le développement des parties de la face ; 2° dans la taille générale du corps, et dans les proportions de chacune de ses parties, comme les oreilles, les jambes et la queue ; 3° dans le pelage, qui varie pour la couleur, la longueur, la finesse du poil, qui affecte aussi la forme crépue, qui même est souvent absent, aussi bien que les cornes ; 4° dans le nombre des produits de la génération par chaque portée, et dans le nombre des portées par chaque année. Toutes ces différences pourtant n'empêchent pas et ne peuvent empêcher de considérer toutes ces races avec leurs variétés comme appartenant à la même espèce naturelle.

Quand même donc nous trouverions les mêmes variétés dans les races de l'espèce humaine, nous devrions en conclure, pour être logiques, que cela n'empêche pas de n'admettre qu'une seule espèce ; mais si nous trouvons moins de variétés, avec cependant plus de causes de modifications, il semble qu'il soit

(1) On peut consulter l'*Examen des questions scientifiques de l'âge du monde*, par M. l'abbé Forichon, docteur-médecin.

impossible de se refuser à confesser qu'il n'y a qu'une seule espèce humaine.

Dans l'impossibilité d'établir plusieurs espèces dans le genre humain, par le fait d'une organisation essentiellement différente, il suffirait, pour résoudre la question en faveur de l'unité, de montrer que les différences entre les races humaines peuvent survenir dans une même espèce, sans qu'il soit besoin de montrer quand, ni par quelles causes, de pareils changements ont pu s'opérer. Mais ce travail était trop difficile, trop long et surtout peu chanceux pour des opinions préconçues. Pour nous, qui sommes guidés par d'autres principes, nous ne devons craindre ni le travail, ni l'analyse des faits.

Les naturalistes les plus compétents n'ont pas craint de n'admettre qu'une seule espèce humaine, le grand Buffon à leur tête. Blümenbach ne connaissait qu'une seule espèce et admettait cinq races; Camper n'admettait aussi qu'une seule espèce; Cuvier n'admet non plus qu'une seule espèce et trois races; M. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire a consacré une ou deux leçons dans ses cours, à démontrer que l'espèce humaine est unique et qu'elle doit être séparée des animaux (1); c'est aussi la thèse de M. de Blainville. Tous les grand naturalistes n'admettent donc qu'une seule espèce et en général trois races, savoir : 1° la race caucasique, distinguée particulièrement par la beauté de l'ovale que forme la tête et par la blancheur de la peau;

2° La race jaune ou mongolique, qui commence à l'orient du rameau tartare de la race caucasique. Ses caractères sont d'avoir des pommettes saillantes, un visage plat, des yeux étroits et obliques, des cheveux droits et noirs, une barbe grêle, un teint olivâtre. Cette race comprend les Chinois, les Mantchoux, les Japonais, les Kalmouks, les Kalkas nomades. On y joint aussi les habitants des îles Mariannes et des îles de l'Archipel indien.

(1) On a calomnié M. Saint-Hilaire quand on a dit, dans une de ses biographies, qu'il admettait deux espèces humaines. Les analyses de ses premiers cours, où il eut à traiter cette question, contiennent la doctrine de l'unité d'espèce et celle que l'homme n'est pas un animal. Ces analyses furent faites par le père même de M. Étienne, et ces faits m'ont été communiqués par M. Isidore, son fils et son digne successeur.

3° La race noire, confinée au midi de l'Atlas, et répandue depuis le Sénégal jusqu'au cap Negro, caractérisée par son teint noir, ses cheveux crépus, son nez écrasé, son museau saillant et ses grosses lèvres.

Ce serait une erreur grave de croire que toutes les variétés de ces races sont aussi tranchées les unes que les autres; il y a des nuances telles qu'il est assez difficile de distinguer le passage d'une race à une autre, et souvent même impossible. Ce n'est que dans les points extrêmes que le caractère est nettement tranché.

Pour mettre plus de méthode et de clarté dans nos investigations, nous étudierons les peuples des cinq parties du monde, en commençant par l'Europe, qui se rattache à l'Asie d'une part, et à l'Afrique de l'autre; nous continuerons par l'Asie, qui se rattache à l'Amérique, puis l'Afrique et enfin l'Océanie. Cette marche nous permettra de mieux apercevoir les nuances et de les mieux constater.

I. Europe. — L'Europe est comprise entre le 35° et le 72° de latitude nord; elle est bornée au nord par l'Océan glacial arctique, à l'ouest par l'Océan Atlantique, au sud par la Méditerranée, la mer Noire, les chaînes du Caucase et la mer Caspienne; à l'est par la mer Caspienne et les monts Ourals. Sous le point de vue qui nous occupe, on peut la partager en trois zones ou bandes : la bande nord, la bande mitoyenne et la bande méridionale. La bande nord comprend depuis la Laponie jusqu'au Danemark; la bande moyenne, depuis le Danemark jusqu'à l'Espagne et l'Italie, qui sont comprises dans la bande méridionale. La Russie peut être considérée comme appartenant aux trois bandes.

1° *Bande nord.* Les Lapons, les Danois, les Suédois, les Moscovites, appartiennent à une même variété; ils habitent un climat glacial et mal sain, vivent de chasse ou de pêche; les Lapons ont le visage large et plat, le nez écrasé, l'iris de l'œil jaune-brun, les paupières retirées vers les tempes, les joues élevées, la bouche très-grande, le bas du visage étroit, les lèvres grosses et relevées, la tête grosse, les cheveux noirs et lisses, la peau basanée : la plupart n'ont que quatre pieds de hauteur, et les plus grands n'en ont que quatre et demi.

Les Ostiaks et les Samoïèdes se rapprochent beaucoup des Lapons et se lient aux Tongouses.

Les Danois et les Suédois habitent un pays déjà plus tempéré ; ils sont grands et assez bien faits, leurs cheveux sont d'un blond-jaune et leur teint assez clair. Ils passent pour vivre longtemps, surtout les Suédois. Les Goths sont de haute taille; ils ont les cheveux lisses, d'un blond-argenté, et l'iris de l'œil bleuâtre. Les Finois ont le corps musculeux et charnu, les cheveux blonds-jaunes et longs, et l'iris de l'œil jaune foncé, approchant des Lapons.

Les Moscovites étaient presque barbares encore avant le czar Pierre le Grand ; leurs mœurs étaient à peu près celles des Lapons ; aujourd'hui qu'ils sont civilisés, ils cultivent les arts et les sciences. Les Ingriens et les Caréliens, qui habitent les provinces septentrionales de la Moscovie et qui sont les naturels du pays des environs de Pétersbourg, sont des hommes vigoureux et d'une constitution robuste ; ils ont pour la plupart les cheveux blonds ou blancs ; ils ressemblent assez aux Finois, que nous avons vus se rapprocher des Lapons.

2° *Bande moyenne*. Les hommes à cheveux noirs et bruns sont encore rares en Angleterre, en Flandre, en Hollande et dans les provinces septentrionales de l'Allemagne. Le teint de tous ces peuples est à peu près le même, leur taille est généralement grande. La France se lie à ces peuples par le Nord ; mais à mesure qu'on descend vers le midi, le teint devient plus basané, les cheveux plus noirs, la taille plus petite, et les Français méridionaux se lient ainsi aux peuples de la troisième bande.

La Prusse et l'Autriche appartiennent à cette seconde bande, qui se lie par l'Autriche méridionale à l'Italie.

3° *Bande méridionale*. Les Grecs, les Napolitains, les Siciliens, les habitants de la Corse, de la Sardaigne et les Espagnols, étant situés à peu près sous la même parallèle, sont assez semblables pour le teint : tous ces peuples sont plus basanés que les Français et les peuples du nord.

Les Grecs de la partie septentrionale sont fort blancs ; ceux des îles ou des provinces méridionales sont bruns.

Les Espagnols, maigres et assez petits, ont la taille fine, la

tête belle, les traits réguliers, les yeux beaux, les dents assez bien rangées; mais ils ont le teint jaune et basané et les cheveux quelquefois frisés. Les enfants naissent fort blancs; mais en grandissant leur teint change d'une manière surprenante; l'air les jaunit, le soleil les brûle, et il est aisé de reconnaître un Espagnol de toutes les autres nations européennes. On a remarqué que, dans quelques provinces d'Espagne, comme aux environs de la rivière de Bidassoa, les habitants ont les oreilles d'une grandeur démesurée.

Telles sont les principales nuances que présentent les divers peuples de l'Europe; ces nuances se continuent d'une part par le nord et l'est avec l'Asie; de l'autre, par le midi, avec l'Afrique.

II. L'Asie s'étend depuis l'équateur jusqu'au 76° de latitude nord. Elle peut se diviser en région glaciale, qui comprend l'Asie septentrionale, la Sibérie ou Russie d'Asie; la région centrale, qui comprend l'immense plateau de la Tartarie; la région orientale, qui comprend la Mongolie, la Tartarie chinoise et la Chine; la région occidentale, qui comprend les pays situés autour de la mer Caspienne, de la mer Noire, de la Méditerranée et le golfe Persique; la région méridionale, qui comprend l'Inde et l'Arabie.

1° *Asie septentrionale.* Les Tartares septentrionaux sont regardés par Buffon comme appartenant à la variété laponne, sous tous les rapports.

2° *Asie centrale.* Elle est habitée par les Tartares. Cette nation est répandue dans toute l'étendue de terre qui est depuis la Russie jusqu'au Kamtschatka. Les Tartares bornent la Chine du côté du Nord et de l'Ouest; les royaumes de Boutan, d'Ava, l'empire du Mogol et celui de Perse, jusqu'à la mer Caspienne, du côté du Nord; ils se sont aussi répandus le long du Volga et de la côte occidentale de la mer Caspienne; ils ont pénétré jusqu'à la côte septentrionale de la mer Noire, et ils se sont établis dans la Crimée et dans la petite Tartarie, près de la Moldavie et de l'Ukraine. Tous ces peuples ont le haut du visage fort large et ridé, même dans leur jeunesse; le nez court et gros, les yeux petits et enfoncés, les joues fort élevées, le bas du visage étroit, le menton long et avancé, la mâchoire supé-

rieure enfoncée, les dents longues et séparées, les sourcils gr couvrant les yeux, les paupières épaisses, la face plate, teint basané et olivâtre, les cheveux noirs ; ils sont de sta médiocre, mais très-forts et très-robustes ; ils n'ont que p de barbe, et elle est par petits épis comme celle des Chinois. se lient, d'une part, aux Tartares septentrionaux, qui eu mêmes se rattachent aux Lapons, et de l'autre aux Chin Mais il y a parmi les Tartares eux-mêmes de très-grandes v riétés; les principales sont les Tartares Kalmouks, les pl difformes, et, après eux, les plus laids sont les Tartares du D ghestan ; les Tartares Nogais qui habitent près de la mer Noir sont moins laids. A mesure qu'on avance vers l'Orient, dans l Tartarie indépendante, les traits des Tartares se radouciss un peu, mais les caractères essentiels à leur race restent toujours; et enfin les Tartares Mantchoux, qui ont conquis la Chine, et qui, de tous ces peuples, étaient les plus policés, so encore aujourd'hui ceux qui sont les moins laids et les mo malfaits; ils ont cependant, comme tous les autres, les ye petits, le visage large et plat, peu de barbe mais toujours noi ou rousse ; le nez écrasé et court, le teint basané, mais moin olivâtre. Les peuples du Thibet et des autres provinces méridionales de la Tartarie sont, aussi bien que les Tartares, voisins de la Chine, beaucoup moins laids que les autres.

Asie orientale. Le sang tartare s'est mêlé, d'une part avec les Chinois, et de l'autre avec les Russes orientaux, et ce mélange n'a pas fait disparaître en entier les traits de cette race; car il y a parmi les Moscovites beaucoup de visages, de tailles et de formes tartares. Les Chinois, d'après toutes les descriptions des voyageurs, paraissent être de la même race que les Tartares; ils ont les membres bien proportionnés, et sont gros et gras généralement ; ils ont le visage large et rond, les yeux petits, les sourcils grands, les paupières élevées, le nez petit et écrasé; d'autres disent assez large et élevé dans le milieu; ils ont les lèvres assez déliées, peu de barbe, le teint couleur de cendre, les cheveux noirs. Ceux qui habitent les provinces méridionales sont plus bruns et ont le teint plus basané que les autres ; ils ressemblent par la couleur aux peuples de la Mauritanie et aux Espagnols les plus basanés, au lieu que ceux qui habitent les

provinces du milieu de l'empire sont blancs comme les Allemands.

Les Japonais sont assez semblables aux Chinois pour qu'on puisse les regarder comme ne faisant qu'une seule et même race d'hommes ; ils sont seulement plus jaunes ou plus bruns, parce qu'ils habitent un climat plus méridional ; ils ont la taille ramassée, le visage large et plat, le nez de même, les yeux petits, peu de barbe, les cheveux noirs. Les Cochinchinois et les Tonquinois appartiennent à cette même race, et diffèrent peu des Chinois.

L'*Asie méridionale* comprend d'abord les Indiens et les peuples des îles voisines ; les Indiens ont le teint basané, tirant parfois sur le rouge, le visage plat et ovale. Les Siamois, les Peguans, les habitants d'Aracan, de Laos, etc., se rapprochent beaucoup des Chinois. Les Siamois, suivant La Loubère, ont le corps bien fait ; la figure de leur visage tient moins de l'ovale que du losange ; il est large et élevé par le haut des joues, et tout d'un coup leur front se rétrécit et se termine autant en pointe que leur menton ; ils ont les yeux petits et fendus obliquement, le blanc de l'œil jaunâtre, les joues creuses, parce qu'elles sont trop élevées par le haut ; la bouche grande, les lèvres grosses et les dents noircies ; leur teint est grossier et d'un brun mêlé de rouge, d'autres voyageurs disent, d'un gris cendré. Ils ont le nez court et arrondi par le bout, les oreilles plus grandes que les nôtres, et ils les travaillent pour les allonger.

Les habitants de Pounahtan ont le teint jaune comme les Brésiliens. Les Javanais, comme les Malais, sont de couleur rouge mêlée de noir ; ils ont le visage plat, les joues pendantes et gonflées, les sourcils gros et inclinés, les yeux petits, la barbe noire ; ils en ont fort peu et très-peu de cheveux, qui sont courts et très-noirs. Les *Lettres édifiantes* disent que les Javanais sont d'un rouge pourpré, ce qui revient assez à la couleur rouge mêlée de noir. Ces peuples font le passage aux habitants de la presqu'île de Malacca et de l'île de Sumatra, qui sont noirs, petits, vifs et bien proportionnés dans leur petite taille. Il y a chez ces peuples des Albinos nyctalopes, connus sous le nom de *Chacrelas*, et analogues des Albinos nègres.

Les habitants de Bornéo et de Baly ont le teint plutôt noir que basané ; mais d'autres voyageurs disent qu'ils sont seulement bruns comme les autres Indiens.

Tous ces détails nous montrent donc qu'il y a un passage presqu'insensible de la couleur blanche à la couleur jaune, de la jaune à l'olivâtre, de celle-ci à la basanée, de la basanée à la rouge pourprée ou mêlée de noir ; de celle-ci enfin à la couleur noire de Sumatra et de Malacca, qui conduit aux noirs des îles Manilles et Philippines, dont quelques-uns ont les cheveux crépus comme les noirs d'Angola, tandis que les autres les ont longs.

Les Mogols, sur lesquels nous devons revenir, présentent, avec les Bengalais, d'autres nuances : les premiers sont olivâtres et tiennent beaucoup aux Chinois ; les Bengalais sont plus jaunes. Les habitants de la côte de Coromandel sont plus noirs que les Bengalais, et ceux du Malabar sont encore plus noirs ; ils ont tous les cheveux noirs, lisses et fort longs ; ils sont de la taille des Européens. Les habitants de Ceylan ressemblent assez à ceux de la côte du Malabar : ils ont les oreilles aussi larges, aussi basses et aussi pendantes ; ils sont seulement moins noirs, quoiqu'ils soient cependant fort basanés. Les autres Indiens sont plus ou moins jaunes ou olivâtres. Les Perses, qui avoisinent l'Inde, participent aux formes et à la couleur des Indiens. Comme le climat de la Perse est extrêmement varié, on y trouve des nuances de couleur en rapport ; les Perses septentrionaux sont blancs, tandis que les méridionaux sont jaunes et basanés.

Asie occidentale. Les peuples de la Perse, de la Turquie, de l'Arabie, de l'Égypte et de toute la Barbarie peuvent être regardés comme une même nation, qui, dans le temps de Mahomet et de ses successeurs, s'est extrêmement étendue, a envahi des terrains immenses, et s'est prodigieusement mêlée avec les peuples naturels de tous ces pays. Ces peuples relient l'Asie avec l'Europe par la Grèce, et se rattachent de l'autre côté avec l'Afrique. Les Arabes, qui ont le teint couleur de cendre ou fort basané, ressemblent par la forme aux Abyssins.

Nous ne parlons point des Juifs, qui, quoique ne se mésal-

liant jamais, ont pourtant pris la couleur et les formes des pays qu'ils habitent depuis longtemps : ainsi, il y a des Juifs blancs, comme ceux d'Allemagne et de Pologne ; il y en a de basanés en Portugal ; il y en a même de noirs aux Indes et en Ethiopie, etc.

III. Amérique. L'Amérique, la plus grande des cinq parties du monde, est située entre le 56° de latitude sud et le 57° de latitude nord. Son climat est généralement moins varié que celui des autres parties du monde.

Les Groënlandais, les sauvages qui habitent au nord des Eskimaux, sont les peuples les plus septentrionaux de l'Amérique. Ils appartiennent aux Lapons pour la taille, les formes, le teint et les mœurs ; les Lapons, les Samoïèdes, les Tartares septentrionaux, les Groënlandais, les Eskimaux ont tous le visage large et plat, le nez camus et écrasé, l'iris de l'œil jaune-brun et tirant sur le noir, les paupières retirées vers les tempes, la tête grosse, les cheveux noirs et lisses ; et la peau basanée. Les Samoïèdes sont plus trapus et plus basanés que les Lapons ; les Groënlandais encore plus basanés, sont couleur d'olive foncée. Les sauvages, qui sont au nord des Eskimaux, et même dans la partie septentrionale de l'île de Terre-Neuve, ressemblent à ces Groënlandais : ils sont, comme eux, de très-petite stature ; leur visage est large et plat, leur nez camus, leurs yeux plus gros que ceux des Lapons. Ainsi donc, l'Europe, l'Asie et l'Amérique offrent au nord les mêmes traits, les mêmes formes et les mêmes couleurs.

Au-dessous de ces sauvages, répandus dans les parties les plus septentrionales de l'Amérique, on trouve d'autres sauvages plus nombreux et tout différents des premiers : ce sont ceux du Canada et de toute la profondeur des terres. Tous assez grands, robustes et assez bien faits, ils ont les cheveux et les yeux noirs, les dents très-blanches, le teint basané, peu de barbe, et point ou presque point de poil en aucune partie du corps ; enfin, ils ressemblent si fort aux Tartares orientaux, par la couleur de la peau rouge, des cheveux et des yeux, par le peu de barbe et de poil, et aussi par le naturel et les mœurs, qu'on les croirait issus de cette nation, si on ne les regardait pas comme séparés les uns des autres par une vaste mer ; ils

sont aussi sous la même latitude : ce qui prouve encore combien le climat influe sur la couleur et même sur la figure des hommes. En un mot, on trouve dans le nouveau continent, comme dans l'ancien, d'abord des hommes au Nord semblables aux Lapons, et aussi des hommes blancs et à cheveux blonds semblables aux peuples du nord de l'Europe, ensuite des hommes velus, semblables aux sauvages d'Iéso, et enfin les sauvages du Canada et de toute la Terre-Ferme, jusqu'au golfe du Mexique, qui ressemblent aux Tartares par tant d'endroits, que plusieurs auteurs ne doutent pas qu'ils ne soient Tartares en effet.

Les habitants de la Floride, du Mississipi et des autres parties méridionales du continent de l'Amérique septentrionale sont plus basanés que ceux du Canada. Les naturels des îles Lucayes sont moins basanés que ceux de Saint-Domingue et de l'île de Cuba. Les autres contrées de l'Amérique se rapprochent plus ou moins de tous les peuples précédents ; mais tant de nations diverses se sont réunies là, qu'il serait difficile aujourd'hui d'y rien démêler de bien caractéristique.

Les Indiens du Chili, du Pérou, etc., sont de couleur cuivrée et basanée, tirant sur le rouge (1).

IV. Océanie. Tous les navigateurs qui ont visité l'Océanie avaient déjà reconnu, parmi les nombreuses peuplades qui occupent ces îles, deux principales races différentes l'une de l'autre ; mais ce n'est qu'aux expéditions scientifiques de l'*Uranie*, de la *Coquille* et surtout de l'*Astrolabe*, exécutées dans ces dernières années, que nous sommes redevables des observations exactes que nous possédons sur ces nombreux insulaires.

Considérée en général, l'une de ces principales races offre des hommes d'une taille moyenne, avec des formes et des membres assez réguliers, à teint jaune, olivâtre plus ou moins clair, à cheveux lisses, bruns ou noirs : c'est donc encore ici la même nuance que chez les peuples de l'Inde et autres Asiatiques. M. d'Urville observe d'ailleurs que cette race offre autant de nuances diverses que la race caucasique ou blanche qui habite l'Europe. L'autre race se compose d'hommes à teint

(1) Nous avons suivi Buffon dans l'analyse de ces faits ; et il ne faut pas croire qu'il soit arriéré.

très-rembruni, souvent d'une couleur de suie, quelquefois presqu'aussi noir que celui des Cafres. Leurs cheveux sont frisés, crépus, floconneux, mais rarement laineux ; leurs traits sont désagréables et leurs formes peu régulières; ils ont les extrémités souvent grêles et difformes.

« Toutefois, dit M. d'Urville, capitaine de l'*Astrolabe*, les noirs de l'Océanie offrent dans leurs couleurs, leurs formes et leurs traits, tout autant de variétés que l'on peut en observer parmi les nombreuses nations qui habitent le continent de l'Afrique et qui constituent la race éthiopienne des auteurs. » Suivant l'opinion de M. d'Urville, les noirs de la Mélanésie appartiennent à la même race que ceux de Sumatra, de Malacca et de l'Archipel indien (1).

V. Afrique. Ce grand continent est situé entre 37° de latitude nord et 34° de latitude sud. Il offre la forme d'une pyramide renversée, dont la base fait face à la Méditerranée et à l'Europe, et dont le sommet avance dans l'Océan Austral. Pour suivre ce que nous avons à dire des peuples qui l'habitent, il faut tirer une première ligne du nord au sud, partant du détroit de Gibraltar et de l'Algérie, descendant le long des côtes de l'Océan Atlantique jusqu'au cap de Bonne-Espérance. Cette ligne, qui comprend l'Afrique occidentale, renferme la Barbarie, le Maroc, la Sénégambie, la Guinée-Supérieure, la Guinée-Inférieure. Tirant ensuite une seconde ligne depuis l'Égypte jusqu'au cap de Bonne-Espérance, le long des côtes du golfe Arabique et de la mer des Indes, nous aurons l'Égypte, la Nubie, l'Abyssinie, le royaume d'Adel, la côte d'Ajan, le Zanguebar et Mozambique. Par ces deux lignes, l'Afrique se rattache à l'Europe et à l'Asie. Puis nous aurons au centre Soudan ou la Nigritie, et enfin, au midi, ou tout-à-fait au sommet de la pyramide, nous trouverons la Cafrérie, la Hottentotie et le cap de Bonne-Espérance.

1° *Afrique occidentale*. Les Maures, qui habitent le plus au Nord, sont une belle race, semblable par la taille, la physionomie et la chevelure, aux nations les mieux constituées de l'Europe et de l'Asie occidentale, seulement brunie par les ardeurs du

(1) Pour plus de détails sur ces peuples, voir l'*Examen des questions sur l'antiquité, etc.*, par l'abbé Forichon, docteur-médecin.

soleil; ils ont pour le teint beaucoup de rapport avec les habitants du midi de la France, de l'Espagne et de l'Italie. Cette partie de l'Afrique est habitée par un mélange d'Arabes et de différents peuples qui appartiennent à la race caucasique; et tous ont à peu près la même couleur. Cependant, suivant Marmol, les habitants des montagnes de la Barbarie sont blancs, au lieu que les habitants des côtes de la mer et des plaines sont basanés et très-bruns. Il dit expressément que les habitants de Capez, ville du royaume de Tunis sur la Méditerranée, sont de pauvres gens fort noirs; que ceux qui habitent le long de Dara, dans la province d'Escure, au royaume de Maroc, sont fort basanés; qu'au contraire les habitants de Zarhon et des montagnes de Fez, du côté du mont Atlas, sont fort blancs. Et à l'égard des habitants de la Numidie, il dit qu'ils sont plutôt basanés que noirs, mais que les habitants du Guaden, dans le fond de la Numidie, sur les frontières du Sénégal, sont plutôt noirs que basanés. Voilà donc une suite de nuances dans la couleur qui nous amène du midi de la France et de l'Espagne jusqu'à la Sénégambie. Entre les Maures et les Sénégalais, il y a un peuple qui fait la nuance de passage, ce sont les Foulahs, qui pourraient bien n'être que des mulâtres produits par le mélange des deux nations; ces Foulahs ne sont pas tout-à-fait noirs comme les nègres, mais ils sont bien plus bruns que les Maures, et tiennent le milieu entre les deux.

Les premiers nègres qu'on trouve sont ceux qui habitent le bord méridional du Sénégal; ces peuples, aussi bien que ceux qui occupent toutes les terres comprises entre cette rivière et celle de Gambie, s'appellent Yoloffs. Ils sont tous fort noirs, bien proportionnés, et d'une taille assez avantageuse; les traits de leur visage sont moins durs que ceux des autres nègres. Ils ont, de la beauté, les mêmes idées que les Européens, car ils veulent de beaux yeux, une petite bouche, des lèvres proportionnées et un nez bien fait; il n'y a que sur le fond du tableau qu'ils pensent différemment : il faut que la couleur soit très-noire et très-luisante; ils ont aussi la peau très-fine et très-douce. La couleur seule est donc la différence qui les sépare des Européens. Cependant ils ont tous les cheveux noirs et presque tous crépus; ils ont aussi l'odeur propre aux nègres

quand ils sont échauffés. Le père Du Tertre dit que si presque tous les nègres sont camus, c'est parce que les pères et mères écrasent le nez à leurs enfants, qu'ils pressent aussi les lèvres pour les rendre plus grosses, et que ceux auxquels on ne fait ni l'une ni l'autre de ces opérations ont les traits du visage aussi beaux, le nez aussi élevé et les lèvres aussi minces que les Européens; cependant ceci ne doit s'entendre que des nègres du Sénégal, qui sont de tous les nègres les plus beaux et les mieux faits.

Les nègres de l'île de Gorée et de la côte du Cap-Vert sont, comme ceux du bord du Sénégal, bien faits et très-noirs, et ils font un grand cas de leur couleur.

Les peuples de Sierra-Leone et ceux de Guinée sont d'un noir un peu moins foncé que les Sénégalais, mais moins bien faits et beaucoup plus débauchés; ce qui abrége leur vie au point qu'ils sont très-vieux à cinquante ans.

Les nègres de la côte de Juda et d'Arada sont moins noirs que ceux du Sénégal et de Guinée, et même que ceux du Congo. Ces derniers ne sont pas tous également noirs : ils sont nuancés, et ont pour la plupart les cheveux noirs et crépus; mais quelques-uns les ont roux. Les hommes sont de grandeur médiocre; les uns ont les yeux bruns et les autres couleur de vert de mer; ils n'ont pas les lèvres si grosses que les autres nègres, et les traits de leur visage sont assez semblables à ceux des Européens. Voilà donc, dans cette première ligne occidentale, la couleur noire qui se perd et qui vient au cuivré des Hottentots.

2° *Afrique orientale.* Au nord de cette ligne, nous rencontrons les Égyptiens, qui appartiennent à la race asiatique méridionale et qui se rattachent aussi aux Grecs. Quoique les femmes soient communément assez petites en Égypte, les hommes sont ordinairement de haute taille. Les uns et les autres sont, généralement parlant, de couleur olivâtre, et plus on s'éloigne du Caire en remontant, plus les habitants sont basanés, jusque là que ceux qui sont aux confins de la Nubie sont presque aussi noirs que les Nubiens mêmes. Une particularité assez remarquable, c'est que le trou auriculaire paraît plus

élevé chez les Égyptiens que chez les autres peuples ; cela se remarque aussi chez les Juifs et les Arabes.

Les Éthiopiens sont de couleur brune ou olivâtre, tirant sur le noir ; ils ont la taille haute, les traits du visage bien marqués, les yeux beaux et bien fendus, le nez bien fait, les lèvres petites, et les dents blanches ; au lieu que les habitants de la Nubie ont le nez écrasé, les lèvres grosses et épaisses, et le visage fort noir. Ces Nubiens, aussi bien que les Barberins, leurs voisins du côté de l'Occident, sont des espèces de nègres assez semblables à ceux du Sénégal.

Les habitants des hauteurs de l'Abyssinie sont d'une teinte semblable à celle des Espagnols ou des Napolitains, tandis que ceux des plaines sont presque noirs.

Les peuples de Madagascar et de Mozambique sont noirs, les uns plus, les autres moins ; ceux de Madagascar ont les cheveux du sommet de la tête moins crépus que ceux de Mozambique. Les nègres de Monomotapa sont assez grands, bien faits dans leur taille et de bonne complexion. Ils nous amènent aux Cafres, chez lesquels nous rencontrons plusieurs variétés. Depuis longtemps, en effet, on a reconnu la différence que présentent les Cafres répandus dans l'Afrique australe et sur les contrées orientales. Ces noirs ont le crâne élevé ; leur nez s'approche de la forme arquée ; leur chevelure crépue est moins laineuse que celle des nègres de la côte opposée ; leurs traits sont plus réguliers, leur mâchoire est moins allongée, leur teint moins noir et leur peau moins luisante ; mais leurs lèvres sont encore épaisses, et leurs pommettes sont saillantes.

Dans la Cafrérie maritime, en remontant du Sud au Nord la côte de Natal, on observe les Koussas, que les voyageurs représentent comme ayant une belle tête, une stature haute, des formes régulières, une démarche ferme. Leur couleur est comparée à celle du fer nouvellement forgé.

On connaît encore dans l'intérieur de la Cafrérie d'autres variétés, les Temboos, les Briquas, les Cafres rouges. On cite les Betjouanas, répandus entre les 20e et 25e degrés de latitude. Ils sont dépeints avec des formes plus élégantes que les Cafres ; la coupe de leur figure est celle des Koussas. On observe parmi

eux plus fréquemment des nez arqués et des lèvres qui se rapprochent de la forme européenne; leur peau brune tient le milieu entre le noir brillant des nègres et le jaune terne des Hottentots.

3° *Afrique centrale.* Les nations nombreuses qui habitent les côtes de la Méditerranée depuis l'Égypte jusqu'à l'Océan, et toute la profondeur des terres de Barbarie jusqu'au mont Atlas et au-delà, sont des peuples de différente origine; les naturels du pays, les Arabes, les Vandales, les Espagnols, et plus anciennement les Romains et les Égyptiens, et même les Grecs, ont peuplé cette contrée d'hommes assez différents entre eux, mais qui rattachent les formes de l'Afrique aux formes européennes.

Dans l'intérieur de l'Afrique, la variété des formes est un phénomène qui se retrouve d'une manière d'autant plus remarquable qu'un grand nombre des tribus de nègres qui habitent les contrées du Soudan offrent des traits qui se rapprochent davantage des nôtres, d'après les observations de M. Caillié. Ce courageux voyageur, dans son trajet de Kakondy à Tombouctou, a observé que les Foulahs du pays d'Irnanké ont le teint de couleur marron un peu clair; leur figure est belle, leur front un peu élevé, leur nez aquilin et leurs lèvres minces. La forme de leur tête est presque ovale; leurs cheveux sont crépus; ils se tiennent en général très-droits, et conservent en marchant un air de dignité.

Les habitants de Fouta-Dhialon ont à peu près les mêmes traits. Il en est de même de ceux du Baleya, situé à l'ouest du Fouta et au sud du Sangaran. Les femmes de ce pays ont le teint fort noir, de beaux traits, une chevelure crépue, le nez légèrement aquilin, les lèvres minces et de grands yeux.

Les habitants de Toron offrent encore une variété : ils sont noirs comme les Mandingues, mais ils n'ont rien de leurs traits; leur visage est un peu rond, leur nez court sans être aplati, leurs lèvres minces.

Les noirs du Sangaran, d'après ceux du premier village situé dans le voisinage de Kankan, ont, avec les mêmes cheveux, le teint plus clair, le nez un peu aquilin, les lèvres minces, et leur visage est presque ovale.

Les Foulahs du Ouassoulo ont le teint plus clair que celui des Mandingues et un peu plus foncé que celui des nègres du Fouta-Dhialon.

En allant de Jenné à Tombouctou, M. Caillié a observé que les Dirimans, avec des cheveux crépus et un teint noir, avaient aussi de beaux traits, un nez aquilin, des lèvres minces et de grands yeux. Pareillement à Tombouctou, il dit que les Kissours, qui composent la majeure partie de sa population, sont des hommes bien faits, se tenant très-droits, et qu'ils ont une démarche assurée.

4° *Afrique méridionale*. Enfin, nous arrivons aux Hottentots, que tout le monde s'accorde à regarder comme appartenant à la race éthiopienne. Ces peuples sont répandus depuis les environs du cap Negro jusqu'au cap de Bonne-Espérance; ils touchent aux peuples de l'Afrique occidentale, à ceux de l'Afrique orientale par les Cafres, et à ceux de l'Afrique centrale. Les Hottentots ont les cheveux crépus comme les nègres, les lèvres grosses et saillantes, la tête comprimée, la face un peu triangulaire; la couleur de leur peau est d'un jaune terne se rapprochant de la terre d'ombre. Les voyageurs hollandais disent qu'ils sont plus petits que les Européens, qu'ils ont le teint roux-brun, quelques-uns plus roux et d'autres moins, qu'ils sont fort laids, très-malpropres et assez maigres. Chez eux, la couleur noire est donc revenue à des teintes plus claires; la taille est plus petite. Si l'on joint à cela la laideur et la malpropreté, il sera difficile de ne pas les rapprocher des Lapons et de ne pas reconnaître certaines analogies entre les peuples qui habitent aux deux pôles opposés.

Dans cette rapide analyse des faits, nous sommes descendus du nord au sud, et nous avons vu les nuances de couleur, de taille, de forme, passer insensiblement d'un peuple à un autre depuis les Lapons jusqu'aux Hottentots; nous avons vu également ces mêmes nuances passer d'une partie du monde à l'autre et enchaîner ainsi toutes les races; de sorte qu'en suivant de proche en proche, il est presque impossible d'établir des nuances assez tranchées pour admettre même des races différentes; ce n'est qu'en prenant des degrés fort éloignés sur cette grande échelle de la terre et en les considérant isolément

des degrés intermédiaires, qu'on arrive à trouver des caractères tranchés et des différences bien marquées.

Un fait bien remarquable qui ressort de la même analyse, c'est que, de même qu'on l'a fait pour la géographie botanique, on peut, pour la géographie humaine, considérer le globe comme deux grandes montagnes opposées base à base à l'équateur; et alors, comme en botanique cela a lieu pour les végétaux, et aussi en zoologie pour les animaux, on trouvera les mêmes analogies dans la taille, la couleur et les traits, entre les variétés de l'espèce humaine qui habitent sous les diverses latitudes de la terre et celles qui habitent dans les plaines, les vallées et sur les montagnes d'une même contrée. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, les Abyssins, qui habitent sur les hauteurs, sont d'une teinte semblable à celle des Espagnols, tandis que ceux qui habitent dans les plaines sont presque noirs.

LEÇON XXI.

En étudiant donc tous les peuples du monde à ce point de vue, et fondés sur les données de l'analyse précédente, nous arriverons à des résultats assez curieux pour mériter d'être étudiés. Nous partagerons le globe en cinq zones, et nous commencerons notre étude par la zone mitoyenne; nous la comprenons entre les 35e et 50e degrés de latitude nord; la Méditerranée en occupe à peu près le centre. En commençant par l'Ouest, cette zone renferme : 1° la France, une partie de l'Italie et de l'Allemagne méridionale, l'Espagne, le nord de l'Afrique, entre le 10° de longitude est et le 10° de longitude ouest;

2° L'autre partie de l'Allemagne méridionale et de l'Italie, l'Autriche, la Turquie d'Europe, l'ancienne Grèce, un coin de la Russie méridionale, l'ancienne Asie-Mineure, l'Afrique du Nord et l'Égypte septentrionale, entre le 10e et le 38e de longitude est;

3° Le reste de la Russie méridionale, de la Turquie d'Asie, la Syrie, l'Arabie septentrionale, la Perse, la Tartarie méridionale, la Mongolie, l'empire chinois, le Japon, entre le 30° et le 140° de longitude est;

4° Enfin, les peuples de l'Amérique compris entre les mêmes parallèles.

Si l'on considère que c'est dans cette zone que se sont accomplis tous les grands événements de l'histoire du genre humain; que c'est là, généralement, que se trouvent les nations les plus policées et qui ont porté les sciences et les arts à leur plus haut degré de perfection; que le climat qui règne sous toute cette zone est le plus tempéré, le mieux conditionné, sous tous les rapports, de toute la terre; que la végétation et les animaux s'y trouvent dans les conditions les plus favorables à leur développement naturel, on conviendra facilement que c'est là le point de départ et de comparaison qu'il faut choisir pour étudier les autres zones. Ici, en effet, tout est ménagé et calculé pour fournir aux êtres organisés les meilleures conditions d'existence; ni le froid excessif, ni la chaleur brûlante, si ce n'est par des accidents de localité dans le sol, ne pèsent sur eux. Les lois physiques de l'atmosphère, du climat, du sol, etc., y ayant moins de puissance, les lois organiques y exercent un empire plus libre, et soustraient davantage la matière organisée aux lois de la matière brute.

Aussi tous les peuples qui habitent sous cette zone ont-ils les uns avec les autres des analogies frappantes; ils appartiennent tous à la race blanche ou à la race jaune, et ils en sont les plus parfaits dans la taille, les formes, les proportions et la couleur. La taille est moyenne, les formes bien dégagées et bien proportionnées, la couleur tient le milieu entre celle de tous les peuples qui habitent sous les autres zones. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que toutes ces qualités se nuancent insensiblement pour passer aux deux zones suivantes entre lesquelles celle que nous étudions est placée. Ainsi, le nord de la France, la Suisse, la Belgique, etc., passent à la taille élevée, aux cheveux blonds, au teint blond ou pâle des peuples qui sont plus au Nord; tandis que l'Italie, l'Espagne et la Grèce passent au teint basané des Maures et des peuples de l'Afrique septentrio-

le; et ceux-ci se joindront aux nègres proprement dits par s nuances intermédiaires.

A l'autre extrémité, les Tartares méridionaux, les Mogols et s Chinois, sont les peuples de la race jaune les mieux confor-més et les mieux proportionnés; mais entre leurs couleurs et urs formes, et celle des peuples précédents, il y a des nuances termédiaires qui font un passage imperceptible des uns aux tres; on pourrait considérer la Turquie et la Perse comme cupant le point central de ce passage. En outre, comme les uples de l'Occident, ceux-ci se lient au nord et au midi aux uples de race jaune qui habitent les deux zones, entre les-quelles se trouve située la zone moyenne; les Tartares et les ogols passent aux Tartares septentrionaux; les Tartares plus éridionaux passent aux Thibétains, qui, avec les Chinois, sseront aux Indous et aux Cochinchinois, chez lesquels la inte basanée, tirant sur le rouge pourpré mêlé de noir, pas-sera à la couleur tout-à-fait noire de l'Océanie.

On doit en dire autant des peuples de l'Amérique sous cette que.

Les deux zones suivantes doivent être étudiées parallèlement : opposées l'une à l'autre.

La première s'étend entre le 50° et le 60° de latitude nord; lle comprend, en allant de l'Ouest à l'Est, 1° la Grande-Bre-tagne, le midi de la Norwége et de la Suède, le Danemark, s Pays-Bas, le nord de l'Allemagne, la Prusse, la Pologne, la ussie proprement dite, entre le 13° de longitude ouest et le 0° de longitude est;

2° Les Tartares septentrionaux, la Sibérie, une partie es Mantchoux, le Kamtschatka, jusqu'au 160° de longitude st;

3° Les sauvages du nord de l'Amérique septentrionale.

La seconde zone, qui est méridionale, s'étend entre le 35° e latitude nord et le 10° de latitude sud; elle comprend : 1° la énégambie, la Guinée supérieure et inférieure, le Soudan ou igritie, la Nubie, l'Abyssinie, le Zanguebar en Afrique, en-re le 19° de longitude ouest et le 40° de longitude est;

2° L'Indoustan, la Cochinchine et le Tonquin, Sumatra, Bor-éo, Java, et une partie de l'Océanie.

Ces deux zones sont opposées pour le climat, et aussi pour la nature et les circonstances du sol ; la végétation est tranchée entre ces deux grandes bandes ; le climat froid de la zone septentrionale porte les grandes forêts d'arbres toujours verts, de pins, de sapins, de bouleaux, etc. ; les animaux s'y couvrent de fourrures épaisses et atteignent de grandes dimensions ; le buffle, l'élan, etc., en sont des preuves. Dans la zone méridionale, la végétation est plus active et plus rapide, elle est double ; il y a donc une sorte de compensation ; les animaux y atteignent aussi de grandes dimensions ; la girafe, l'hippopotame, les chameaux, les éléphants, etc., en sont des exemples ; mais, en revanche, ils y perdent leur fourrure.

Les mêmes analogies opposées vont se retrouver dans les races humaines. Les peuples du Nord qui occupent la zone septentrionale sont généralement d'une taille élevée, d'un teint pâle, blond tirant sur le blanc ; leurs cheveux sont longs, lisses et blonds ; la barbe participe aux mêmes qualités. Les Anglais, les Hollandais, etc., sont dans ce cas.

Les peuples d'Afrique qui habitent la zone opposée sont de tous les nègres les plus grands par la taille et les proportions du corps, ils sont aussi les plus noirs ; ils ont les cheveux courts, noirs et crépus, peu de barbe et peu de poil sur le corps ; ce qui les rapproche des animaux qui vivent sur le même sol.

Les Tartares septentrionaux, les Sibériens, les Mantchoux sont aussi les plus pâles dans leur teint, les plus élancés dans leur taille pour l'autre extrémité, ils ont les cheveux plats et assez longs. Les Indous, les Cochinchinois, et les races jaunes de Java, de Sumatra, de Bornéo, et celles de l'Océanie, correspondent aux races nègres de l'Afrique ; la teinte brune rougeâtre déclinant vers le noir, le peu de barbe, la taille assez grande, les rapprochent et les opposent aux peuples correspondants de la zone nord. Mais dans ces deux zones, comme dans la zone moyenne, il y a un passage imperceptible des couleurs et des formes entre les peuples de l'Occident et ceux de l'Orient ; ainsi les Africains Sénégalais sont plus noirs que les Nubiens, ceux-ci plus que les Indous à teinte rouge et pourprée, et que les Océaniens jaunes.

Enfin, les deux dernières zones vont nous offrir des rapprochements non moins importants et non moins curieux.

La zone nord s'étend entre le 60° de latitude nord et le pôle arctique ; elle comprend, toujours en allant de l'Ouest à l'Est, 1° la Norwége, la Suède du nord, la Finlande, la Laponie, le nord de la Russie, jusqu'au 60° de longitude est ;

2° La Sibérie, les Samoièdes, les Ostiaks, les Tangouses dans l'Asie ;

3° Les Eskimaux, les Groënlandais, dans l'Amérique.

La zone sud s'étend du 10° de latitude sud au pôle antarctique ; elle comprend : 1° les derniers nègres de l'Afrique occidentale, les Hottentots, les Cafres, le Monomotapa, Mozambique et Madagascar ;

2° L'Océanie méridionale ;

3° l'Amérique méridionale, terminée au sud par la Patagonie.

La zone nord est la terre la plus inhospitalière du globe ; le climat toujours glacé y arrête le développement de tous les êtres organisés ; les végétaux et les animaux de la Laponie sont petits et rabougris ; faut-il s'étonner qu'il en soit de même des hommes ? On peut en dire autant du Groënland et du pays des Eskimaux. La zone du Sud, quoique plus favorisée, parce qu'elle est plus rapprochée de l'équateur, est pourtant en général un pays malsain ; ce qui le rapproche de la zone nord correspondante ; c'est là qu'on trouve les animaux et les végétaux les plus singuliers dans leurs formes et leur structure, qu'on a été jusqu'à croire anomales, avant de les mieux connaître.

Ces deux zones renferment les races humaines les plus difformes : les Lapons, avec leur taille rabougrie, leur grosse tête, leur teint plus ou moins jaune, répondent assez aux Hottentots, qui sont aussi petits, difformes, et ont le teint jaune plutôt que noir.

Les Samoièdes et les Ostiaks, avec les Tangouses, contrastent aussi bien avec les peuples méridionaux de l'Océanie, les plus difformes de cette partie du monde. Enfin les Groënlandais et les Eskimaux sont aussi difformes dans leurs allures lapones que les Patagons dans leur taille de géant si disproportionnée.

Tous ces peuples sont les plus grossiers et les moins civilisés

du globe; il n'y a véritablement entre eux d'autres différences que celles qui sont occasionnées par les circonstances diverses de latitude et de climat.

Les Lapons se relient par les Finlandais aux Norwégiens et aux Suédois, et ceux-ci se continuent dans leurs nuances avec les peuples de la zone précédente. Les Hottentots, à leur tour, se rattachent par les Cafres et les nègres de Benguela et d'Angola aux nègres Sénégalais et aux Nubiens.

Les Samoièdes, et les autres peuples qui les entourent, se rattachent par les Sibériens aux Tartares septentrionaux; et les noirs de l'Océanie aux Indous, etc., par les nuances des jaunes qui habitent la même partie du monde.

Ces rapports de tous les peuples avec le sol et le climat qu'ils habitent prouvent, nous semble-t-il, jusqu'à la dernière évidence que l'espèce humaine est, comme les végétaux et les animaux, susceptible d'éprouver des modifications, produites par l'influence du sol et du climat. Il faut rattacher à cette cause deux autres causes qui en dépendent; je veux parler du genre de nourriture, des mœurs et de la civilisation. Alors on ne devra plus s'étonner des modifications des races humaines, qui d'ailleurs ne paraissent si considérables et si grandes que parce qu'on les compare aux points extrêmes de l'échelle; mais en les suivant pas à pas comme nous l'avons fait, on serait tenté de croire qu'il n'y a que de simples variétés plutôt que des races, bien loin d'admettre plusieurs espèces.

Nos preuves ne s'arrêtent pas là; on doit se rappeler que les races et les variétés animales offrent dans le même pays, sous le même climat, des modifications bien plus extrêmes que l'espèce humaine ne nous en présente sous des climats bien plus divers et plus variés. L'espèce chien nous offre en France toutes les tailles, toutes les formes de tête, toutes les modifications de couleur, de proportions dans le corps, les oreilles et les membres. L'espèce humaine ne présente jamais autant de variété, à quelque point de l'échelle qu'on l'observe. Nous avons vu dans les moutons et les bœufs, l'absence et la présence de cornes, leur multiplicité, l'absence et la présence de loupes graisseuses; les formes les plus variées du poil dans les moutons. Jamais l'espèce humaine ne perd aucune de ses parties organiques, pas

même des poils qui ne sont que des produits; ils sont sans doute plus ou moins abondants, plus ou moins variés dans leur couleur et leur forme; mais jamais ils ne disparaissent. On pourrait parcourir toutes les parties de l'organisme, et nous défions que l'on pût y rencontrer autant de différence qu'il y en a entre ces mêmes parties dans les races et les variétés animales. Si donc ces différences si nombreuses n'empêchent pas de regarder comme appartenant à la même espèce tant de races et de variétés animales, pourquoi veut-on raisonner autrement quand il s'agit de l'espèce humaine qui offre bien moins de variétés? Il y a là absence de logique, défaut d'études sérieuses ou mauvaise foi.

Les plus grandes différences de l'espèce humaine portent uniquement sur la couleur et sur les formes de la tête. Analysons ces deux points :

Les nuances infinies que présente la couleur des races humaines, prouvent, à n'en pas douter, que notre espèce est sujette, comme beaucoup d'animaux, à prendre des variétés de teinte très-différentes. Il ne faut qu'observer dans un point très-limité, occupé par la race blanche elle-même, pour voir des familles ou des individus à teint olivâtre, tandis que près d'eux d'autres sont d'une blancheur qui porte et sur la peau et sur la chevelure. L'anatomie prouve que la couleur n'est que le produit d'une sécrétion; or, les sécrétions sont, de toutes les fonctions de l'économie, celles qui sont les plus sujettes à éprouver des modifications.

La peau de l'homme, comme celle des animaux, est composée de six parties essentielles et de deux parties de perfectionnement; les six parties essentielles sont : 1° le tissu musculaire qui sert à remuer la peau, et qui pour cela prend le nom de peaussier; 2° le derme, qui est la peau proprement dite; 3° le tissu vasculaire qui apporte le sang, la lymphe et tous les liquides; 4° le réseau nerveux, siége de la sensibilité périphérique; 5° le pigmentum, qui est une partie inorganisée, produite, et qui donne sa couleur à la peau; 6° l'épiderme, qui est aussi une partie produite.

Les deux parties de perfectionnement sont : 1° les cryptes, qui forment tout le système glandulaire et excréteur; 2° les

phanères, qui produisent les poils, les cornes, les écailles, les dents, etc.

La partie de la peau qui doit fixer ici notre attention, c'est le *pigmentum*, substance produite et susceptible de diverses couleurs; elle n'est point organisée, puisqu'on peut toujours l'enlever avec un pinceau. C'est cette production qui tapisse l'œil, et sert à la vision, pour éteindre les rayons lumineux qui empêcheraient la netteté des images; c'est son absence ou sa trop petite quantité qui fait que les nyctalopes ne peuvent voir que la nuit, et que le grand jour les incommode. La couleur du pigmentum varie suivant les animaux et suivant les milieux où ils habitent. Comme cette substance paraît évidemment produite par l'exsudation des vaisseaux sanguins, et que d'ailleurs des expériences positives ont démontré que le pigmentum de la peau est principalement formé de carbone, on conçoit facilement que les animaux qui se nourrissent de végétaux doivent avoir un pigmentum plus noir; on conçoit également que les peuples nègres dont la nourriture est plus spécialement végétale, et qui habitent sous un climat brûlant, doivent sécréter dans leur peau un pigmentum plus abondant et plus noir.

« La sécrétion de la matière colorante de la peau est très-sujette elle-même à varier d'intensité : l'âge, les passions, l'état de gestation, les maladies, peuvent la suspendre, la diminuer ou l'accroître; et par une disposition originelle, telle ou telle partie des téguments peut sécréter plus ou moins de *pigmentum*. La matière colorante est-elle en petite quantité, le sujet a une peau très-blanche, les yeux bleus et la chevelure blonde; augmente-t-elle un peu, c'est la couleur châtain qu'elle produit; si elle est plus abondante, les yeux et les cheveux sont noirs et la peau brune. Or, il est bon de noter que, quoique cette matière colorante existe dans la peau de toutes les races humaines, ce n'est cependant que dans les nègres que sa substance est bien visible par elle-même; ce qui donne lieu de soupçonner que la couleur du nègre ne tient pas seulement à la teinte plus foncée de cette matière, mais qu'elle peut dépendre aussi de la quantité (1). »

(1) Forichon, docteur-médecin, ouvrage déjà cité, p. 179.

Les enfants des races de couleur naissent blancs, et ils ne prennent la couleur foncée, cuivrée, bronzée ou noire, que quelque temps après leur naissance, quand ils ont éprouvé l'influence du climat. Parmi les nègres adultes même, on en remarque chez lesquels cette matière colorante n'est produite que par certaines parties de la peau ; ces individus blancs et noirs portent le nom de *pies*. D'autres n'ont jamais de *pigmentum ;* leurs cheveux, leur peau sont blancs, leurs yeux rouges, et supportant difficilement la lumière ; on les appelle Albinos.

L'albinisme s'observe aussi dans la race blanche et cuivrée; il s'observe chez les animaux ; le lapin blanc en est un exemple remarquable. Mais les albinos humains sont surtout en plus grand nombre dans les régions équatoriales, puisque sur certains points ils ont paru former des peuplades entières.

D'après tous ces faits, il semble que la couleur noire doive être attribuée à une sécrétion plus active et plus abondante du *pigmentum;* la végétation, l'organisation animale sont beaucoup plus actives sous la zone équatoriale que partout ailleurs; l'organisme humain doit y être soumis aux mêmes lois, et comme tous les produits organiques sont sécrétés par la peau, il ne faut plus s'étonner si la substance colorante est si abondante chez ces peuples. Et en effet, en changeant de climat, les nègres ne tardent pas à devenir moins foncés, et on en a vu qui, parvenus à un âge assez avancé, auquel la vie organique est moins active, éprouvent une décoloration complète de leur peau. Cette même décoloration se remarque aussi chez les blancs.

L'opinion qui prétend que la couleur noire des nègres est le produit d'une membrane sécrétoire particulière, bien que très-expressément démentie par l'observation anatomique, l'est encore par le fait qu'on a vu des blancs devenir complétement noirs, et du même noir que les nègres, sous l'influence de causes morales. Le Bulletin de la Faculté de Médecine de Paris, t. v, 1817, p. 524, cite une femme, née à Priest (Eure-et-Loire) en 1746, qui s'était bien portée jusqu'à 70 ans. De grands chagrins et un accident affreux arrivé à sa fille, l'impressionnèrent d'une manière si violente, que dans l'espace d'une nuit elle devint complétement noire; son corps, examiné de la tête aux

pieds, présentait absolument l'aspect de celui d'une négresse. Ayant été observée après sa mort, sa peau présentait immédiatement sous l'épiderme une couche linéaire noire, qui paraissait avoir son siége dans la couche du tissu muqueux.

Le pigmentum des nègres n'est donc pas plus dû à un organe particulier que celui des autres homme et de tous les animaux. Il est, encore un coup, dû au climat et au genre de nourriture. Des faits de l'histoire naturelle en fournissent la preuve. Le bouvreuil nourri de chènevis devient bientôt noir ; en nourrissant des cochons avec de la garance, leurs os deviennent rouges, et chez les oiseaux nourris de cette substance, le bec et les écailles des pattes deviennent également rouges. Mais ce qui prouve encore mieux que la couleur de la chair, de la peau des nègres, n'est due qu'à la nourriture et au climat, c'est qu'on trouve dans les mêmes pays des animaux dont la chair et la peau participent aux mêmes qualités. Au Paraguay, à Buénos-Ayres, dans les Cordillères des Andes, il se trouve des poules qui ne diffèrent pas des autres quant à la forme, mais qui ont la peau, la chair, les pieds, les plumes, la crête noires; la peau est encore colorée quand elle est cuite. A Mozambique, il existe aussi des poules nègres dont la chair est également noire. Notre sanglier, qui est certainement de la même espèce que le cochon domestique, a la chair et la peau beaucoup plus noires que celles du nègre.

Enfin, il est prouvé par les relations de tous les voyageurs, que l'art de se nourrir est extrêmement peu avancé chez les peuples nègres ; qu'ils prennent presque brutes les productions du pays; qu'en outre, les chefs et les plus riches de ces peuples qui usent d'une nourriture plus recherchée, sont beaucoup moins foncés dans leurs couleurs que ceux qui vivent pour ainsi dire comme les animaux.

Les variétés de couleur sont d'ailleurs bien moins considérables dans l'espèce humaine que chez les animaux, qui présentent dans la même espèce toutes les nuances possibles. Concluons donc de tous ces faits que rien moins que la diversité des couleurs ne peut conduire à admettre une diversité d'espèces dans le genre humain.

10° Les modifications de la tête sont de toutes les modifica-

tions que peut éprouver l'organisme, les plus nombreuses et les plus faciles à produire, sans doute à cause du grand nombre d'os de la tête et de leur forme plate et lamelleuse. Nous les avons vues dans les animaux se varier considérablement dans la même espèce, telle que les chiens, par exemple. Il est à remarquer que les modifications et les qualités acquises dans la domesticité par les animaux se transmettent par la génération, sans cela nous n'aurions pas de races domestiques, mais seulement des individus qu'il faudrait former à chaque génération. Il doit donc en être de même pour l'espèce humaine; ses déformations doivent se transmettre par la génération. Or, si l'on considère qu'elle est beaucoup plus exposée qu'aucune espèce animale aux causes déformantes, loin d'être surpris de ses nombreuses variétés de formes, on sera étonné qu'il n'y en ait pas davantage. Les animaux cherchent, quand ils sont libres, le climat, le sol et les milieux qui leur conviennent mieux; l'homme, au contraire, habite partout; ni les froids excessifs, ni les chaleurs brûlantes, ni les climats insalubres ne l'arrêtent; la terre est son domaine, il en a pris possession partout, et pendant que les espèces animales sont confinées sous des latitudes extrêmement limitées, l'homme habite sous toutes les latitudes. Là, dans des circonstances aussi variées de climat, de travail, de mœurs, de civilisation, de nourriture, comment ses formes ne dévieraient-elles pas de leur état normal? Si les nègres ont généralement des mâchoires plus développées, cela ne tient-il pas à leur nourriture qui demande plus de travail de mastication et de digestion?

Une grande cause de déformation à laquelle les animaux échappent, tandis que l'espèce humaine seule y est soumise, c'est l'intelligence et la moralité même, qui caractérisent cette espèce humaine. Ces deux causes, qui n'en font qu'une, agissent de deux manières sur le développement des formes organiques, d'abord par la manifestation même de l'intelligence, et en second lieu par son ignorance. C'est l'intelligence qui forme son corps, nous l'avons prouvé en montrant que le corps de l'homme est fait pour son intelligence. Plus l'intelligence est développée, plus les formes du corps et surtout de la tête sont belles et harmonieuses; ce fait est facile à constater, nous en avons exposé

les données précédemment. Plus, au contraire, l'intelligence est inactive, et plus les formes de son corps sont dégradées. L'ignorance, le préjugé, la superstition sont une seconde cause de déformation. Il est des peuples qui aplatissent artificiellement le front de leurs enfants, qui leur écrasent le nez, et leur pressent les lèvres pour les rendre plus belles, à leur avis. Il ne faut pas sortir de France pour constater des faits analogues; ainsi la coutume barbare de certaines contrées de notre pays qui fait emmaillotter la tête des petits enfants, leur donne une forme extrêmement allongée d'avant en arrière. Cela se remarque surtout dans certaines contrées du nord et du midi de la France, et surtout dans les femmes qui ayant le plus souvent la tête continuellement entourée de ligaments, prennent, sous leur influence, une tête en pain de sucre. J'ai vu moi-même de ces têtes tellement déformées, qu'il n'y avait plus apparence de front; et certes, si les têtes de nègres offraient de semblables monstruosités, je concevrais qu'on pût en faire une objection. Cette coutume dont nous parlons est la cause d'une foule de maladies mentales; et il n'est pas rare de rencontrer, dans nos maisons d'aliénés, de ces têtes qui ressemblent plutôt à des singes qu'à des hommes. Si les déformations de la tête suffisaient donc pour établir plusieurs espèces humaines, il serait beaucoup plus facile de les caractériser en France même, et parmi des Français, que parmi les divers peuples du globe; il y a, nous ne craignons pas de l'affirmer, après l'avoir vu, plus de différences notables entre les têtes des diverses contrées de France, qu'il n'y en a entre les Européens et les Sénégambiens, par exemple.

Cependant, malgré tant de causes modifiantes, l'espèce humaine n'offre pas autant de différences dans les variétés que les races d'une même espèce animale. Jamais, en effet, les variétés de l'espèce humaine ne perdent de leurs parties, pas même de celles qui ne sont que des produits, comme les poils; tandis qu'il y a des espèces animales qui perdent leurs poils et leurs cornes.

Concluons donc que les modifications dans les formes de la tête, ne peuvent étayer d'une ombre de preuve la thèse de la diversité d'espèce humaine.

Après avoir répondu à toutes les principales objections con-

tre l'unité d'espèce humaine, il nous reste à dire un mot de la preuve la plus forte de cette unité d'espèce ; cette preuve suffit à elle seule pour démontrer notre thèse. Nous avons donné et prouvé, dans notre 24[e] Leçon (1), la seule définition scientifique de l'espèce, la seule appuyée sur un principe invariable, la génération. Il suit de cette définition que toutes les fois que deux ou plusieurs variétés peuvent produire ensemble des individus féconds et propres à se perpétuer, elles appartiennent nécessairement à la même espèce. C'est là un point de la science de l'organisation qu'il est impossible de révoquer en doute sans détruire toute la science. Or, toutes les races de l'espèce humaine, toutes les variétés de ces races produisent ensemble des individus féconds et propres à se perpétuer ; le fait est assez largement constaté pour que personne n'ose désormais le révoquer en doute. Donc toutes les races, toutes les variétés humaines, quelque nombreuses qu'elles soient, appartiennent à une seule et unique espèce.

Les caractères zoologiques de l'espèce se tirent du produit de la génération, des organes de la génération, des signes ou pavillons spécifiques, et, dans les mammifères les plus élevés, de la considération de certaines dents.

Le produit humain de la génération ne présente aucune différence appréciable, ni à l'état de germe, ni à l'état d'œuf, ni à l'état de fœtus.

Les organes de la génération, aussi bien mâles que femelles, sont parfaitement semblables dans toutes leurs parties, chez toutes les races humaines, il n'y a que des différences dans le développement accidentel de certaines parties extérieures, comme les mamelles, le clitoris, la verge, mais qui peuvent toutes se rencontrer du plus au moins dans toutes les variétés.

Il n'y a, dans l'espèce humaine, d'autres signes ou pavillons spécifiques que la barbe qui distingue l'homme ; or, elle est plus ou moins abondante et de couleurs extrêmement variées, suivant les individus, dans la même variété et quelquefois dans la même famille.

Les dents, chez toutes les variétés ou races de l'espèce hu-

(1) T. I, p. 510 et suiv.

maine, ne présentent absolument aucune différence spécifique, car cette différence spécifique ne peut être prise que de la dernière molaire, ou de la molaire principale. Or, il n'y a aucune différence entre toutes ces dents chez les diverses races. Ainsi donc, dans tous les organes qui peuvent fournir des caractères vraiment spécifiques, il n'y a absolument aucune différence appréciable et nettement tranchée entre toutes les variétés humaines. La conclusion logique et rigoureuse, c'est qu'il n'existe qu'une seule espèce humaine.

Qu'importent après cela toutes les variétés des organes qui ne sont pas spécifiques, et qui sont immédiatement sous l'influence des circonstances extérieures? elles peuvent faire impression sur des esprits superficiels, mais elles n'en feront jamais sur les esprits sérieux qui savent un peu ce que c'est que la science, ce que c'est qu'une espèce animale.

Nous avons démontré, en effet, qu'une espèce avait ses limites de variations en plus ou en moins, qui ne pouvaient être dépassées sans que l'espèce périsse (1). Or, l'espèce humaine, qui est la seule qui soit véritablement omnivore, qui habite sur tous les points du globe, sous tous les climats, qui porte en elle-même les plus grandes causes de variations, est évidemment celle dans laquelle nous devrions rencontrer les variétés les plus extrêmes et les plus nombreuses; et cependant cela n'est pas, car nous avons constaté dans les chevaux, dans les bœufs, dans les moutons, dans les chiens, etc., des variations bien plus considérables; puisque les moutons et les bœufs perdent leurs cornes, que certains moutons en ont six; que les chevaux perdent ou acquièrent du poil, etc.; que les chiens, dans leur taille, les formes de leur corps, et surtout de la tête, etc., offrent les plus grandes différences.

Tout donc, au physique, démontre de la manière la plus évidente l'unité de l'espèce humaine.

(1) Voir Leçon 24e, t. I.

LEÇON XXII.

UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE.

1° Nous avons prouvé l'unité de l'espèce humaine au seul point de vue de l'organisation; nous avons donc répondu par là aux organologistes. Mais quand même, ce qui n'est pas, ils pourraient réussir à étayer d'une ombre de preuve la thèse de la pluralité d'espèces humaines au point de vue de l'organisation, ils n'auraient encore rien fait. L'homme, en effet, n'étant pas un être purement organique, mais étant avant tout intelligent et moral, les caractères organiques sont nécessairement dominés par ceux de l'intelligence et de la moralité. Pour que la thèse de la pluralité d'espèces fût logique et scientifiquement démontrée, il faudrait donc prouver qu'il y a, intellectuellement et moralement, plusieurs espèces humaines; ou, en d'autres termes, que l'intelligence humaine et sa moralité ne sont pas identiquement et fondamentalement les mêmes pour toutes les races et variétés de l'espèce humaine. Or, c'est ce que l'on ne fera jamais. Si nous, au contraire, nous prouvons que l'intelligence et la moralité humaines sont identiquement et fondamentalement les mêmes, pour toutes les variétés, nous aurons, nous semble-t-il, victorieusement démontré qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule espèce humaine.

2° Ceux qui ont prétendu que l'intelligence des races noires était inférieure à celle des blancs, n'ont aperçu qu'un résultat dont ils n'ont point connu la cause; l'observation aveugle, sans critique et sans principe, a encore été ici seule écoutée. L'intelligence du nègre, a t-on dit, est moins active que celle du blanc; donc il en a moins. Ce raisonnement ressemble absolument à celui-ci : Les habitants de nos campagnes n'exercent que peu leur intelligence, en comparaison de nos savants, etc.; donc ils ont moins d'intelligence; ou mieux encore à celui-ci : Le cheval qui a des entraves aux jambes court moins bien que ce-

lui qui n'en a pas; donc il est moins agile. Les phénomènes de l'intelligence ne se mesurent pas au compas; ils ne se pèsent pas dans la balance; ils sont au-dessus de la matière et la dominent, bien qu'entravés par elle dans une foule de circonstances. Il faut donc partir de principes plus élevés pour juger de la nature et du développement de l'intelligence.

L'intelligence humaine est essentiellement libre et active; c'est là sa nature première et fondamentale; mais elle est unie à un corps matériel et sensible, muni d'organes à son service, et à l'aide desquels le monde extérieur agit sur elle; et elle, à son tour, réagit sur ce monde par ces mêmes organes. Sa condition d'être unie à un corps, qui vit organiquement d'abord, la soumet nécessairement aux influences de la vie organique, aux influences du monde extérieur, physique, aux influences de ses semblables. Par elle-même, l'intelligence ne possède que la puissance de mettre en exercice son activité libre, de se manifester sous l'influence de conditions données, de connaître la vérité, de l'embrasser, de s'en nourrir et de pénétrer par là plus avant dans la vie intellectuelle, qui n'est autre chose que la possession et la jouissance d'une plus grande somme de vérités. Lorsqu'on dit que l'intelligence se développe, on se sert d'un terme impropre; car il n'y a pas précisément développement dans l'intelligence qui est un être simple. Pour qu'il y eût développement réel dans l'intelligence, il faudrait qu'elle pût ajouter à sa substance une nouvelle substance? Mais où prendrait-elle cette substance? Serait-ce dans un réservoir ou dans une masse de substance intellectuelle circulant pour ainsi dire dans l'univers (1)? Une pareille absurdité ne peut conduire qu'à l'absurdité du matérialisme. Dira-t-on que l'intelligence puise la substance de son développement dans la vérité? Mais outre que la vérité n'est pas précisément une substance, elle ne s'identifie pas avec l'intelligence, qui sait parfaitement se distinguer de ses connaissances. L'artiste qui depuis longtemps a exercé son oreille et sa voix, ou son pinceau et son œil avec sa main, a-t-il dans l'intelligence quelque chose de plus que celui qui, ayant les mêmes aptitu-

(1) C'est une des formes de la thèse patnhéique.

des, ne s'est jamais exercé? Non, sans doute, puisque le second en s'exerçant pourra devenir égal au premier ou même le surpasser. On ne peut donc pas dire que l'intelligence se développe; combien d'intelligences, en effet, plus fortes et plus capables que d'autres, ne les égaleront jamais par les résultats de leur activité, parce qu'elles ne se sont jamais trouvées dans les circonstances favorables à leur action. L'intelligence de l'enfant a-t-elle moins de puissance, moins de développement que celle de son père? On ne peut pas le dire, seulement elle est depuis moins longtemps dans le monde, elle s'est moins exercée, elle a moins acquis; mais donnez-lui le temps d'appliquer son activité, donnez le temps aux organes de devenir capables de la servir, et vous verrez qu'elle pourra même surpasser celle de son père. L'aliéné, qui, avant sa maladie, était un esprit remarquable, a-t-il perdu quelque chose de son intelligence, l'a-t-il diminuée? La preuve du contraire, c'est que si vous pouvez réussir, comme cela a lieu souvent, à rétablir son organisation dans son état normal, vous aurez aussi rendu à son intelligence toutes ses facultés L'intelligence ne grandit ni ne diminue donc; mais elle se manifeste, elle agit, elle accroît sa possession, la somme de ses connaissances. Elle existe tout entière et complète dès le premier instant de son existence, nous l'avons largement prouvé. Mais, comme elle a besoin des organes du corps pour agir, elle ne peut le faire que quand ils sont suffisamment développés; bien plus, elle les développe même par l'exercice; ainsi la main de l'artiste se développe par la pratique de son art; la main du forgeron acquiert plus de force par le travail; le cerveau du penseur acquiert plus de volume à mesure que l'intelligence exige de lui plus de travail. Ce fait est remarquable et prouve notre thèse. Une population livrée tout entière aux travaux manuels, présente à peu près chez tous les individus es mêmes types de tête, et le même développement du crâne, et dans les mêmes parties; mais faites sortir de cette population un ou plusieurs individus pour les appliquer aux travaux intellectuels, et au bout de quelques années comparez leur tête et surtout leur front à ceux des autres individus de la même population, et vous y trouverez une différence immense. Nous avons nous-mêmes constaté ce fait;

bien plus dans la même famille nous avons vu des frères du même âge, à peu près, nés dans les mêmes circonstances, élevés jusqu'à l'âge de 13 ou 14 ans de la même manière, et présentant alors les mêmes traits et la même conformation de tête; mais ayant été séparés, et l'un d'eux ayant embrassé une profession manuelle, tandis que l'autre s'était livré avec une activité dévorante à l'étude; arrivés vers l'âge de 30 ans, ils n'avaient plus la même conformation de la tête, le second avait le crâne et le front beaucoup plus développés que le premier. Ce fait et bien d'autres semblables prouvent donc que l'intelligence développe ses organes, mais non qu'elle se développe elle-même.

3° Mais puisque l'intelligence humaine ne peut, par elle-même, arriver à la vérité, à la connaissance, à la science, dont elle a le fond en soi, dans sa substance et sa raison; il faut bien qu'elle soit aidée du dehors, soit par les créatures, soit par le Créateur. Si l'intelligence humaine ne pouvait être et n'était en rapport qu'avec les créatures, évidemment elle ne connaîtrait de vérité que ce que les créatures en renferment; dans les êtres créés matériels, elle ne trouverait primitivement que des vérités de faits, que l'observation pourrait lui faire apercevoir.

4° Dans ses semblables, les autres intelligences humaines, elle ne trouverait que ces mêmes vérités de faits, tirées du monde matériel, et de plus les faits intimes tenant à la nature de l'intelligence humaine; elle y trouverait encore, et elle pourrait tirer de tous ces faits la notion de cause, et par suite l'existence d'un être supérieur à tous les êtres et leur créateur; mais jamais elle ne pourrait s'élever aux vérités religieuses révélées, aux règles de la loi morale imposées par Dieu lui-même; car ni les unes, ni les autres ne sont nettement exprimées dans les créatures.

5° Sans communication avec Dieu donc, l'intelligence humaine, soumise aux influences de son organisation, ne rechercherait naturellement et primitivement que son bien-être physique et matériel; elle n'acquerrait jamais la possession des vérités nécessaires à sa vie intellectuelle et morale; tous les faits prouvent cette vérité, car les peuples arrivés à un haut

degré de civilisation, n'y sont arrivés que par suite de l'influence religieuse de la révélation plus ou moins nettement acceptée ; et plus cette révélation a été acceptée nettement et positivement, plus aussi les peuples se sont élevés à un haut degré de vie intellectuelle et de civilisation. L'intelligence humaine est donc soumise à la communication de Dieu lui-même, sous peine de ne pouvoir jamais déployer toute son activité; et alors une fois la société des intelligences en possession de la vérité divine, chaque intelligence peut y puiser les éléments de sa vie.

C'est par la révélation seule que le but et la fin de l'homme lui sont connus, que sa nature et son origine lui sont enseignées primitivement. Si, plus tard, guidés par les principes de la révélation, les hommes ont pu arriver à démontrer scientifiquement ces mêmes vérités, ce n'est qu'à la longue et par un travail pénible qui ne peut être jamais à la portée des masses; et cette démonstration, d'ailleurs, n'étant opérée que par suite et sous l'influence de la vérité religieuse, il est bien difficile d'admettre et surtout impossible de prouver que l'esprit humain aurait pu par lui-même arriver à cette démonstration positive. Dans ces questions si graves, on raisonne toujours à faux, quand on raisonne abstraction faite de Dieu ; car l'existence de Dieu, ses rapports nécessaires avec ses créatures, sont des réalités primitives, dont on ne peut sortir sans tomber dans une hypothèse qui, n'existant pas, ne peut pas conduire à la vérité. Dieu, sans doute, en se manifestant dans la création, s'est mis à la portée de l'intelligence humaine, et il y a là d'abord un premier fait qui ne permet pas à l'homme d'échapper entièrement à Dieu ; mais par cela seul le genre humain aurait-il atteint son développement social complet ? on ne peut pas le dire, car il y a un autre fait tout aussi certain que la création ; c'est la révélation, laquelle a présidé aux développements de ces sociétés. En raisonnant donc, abstraction faite de ces deux grands faits, la manifestation de Dieu par son œuvre, et sa manifestation par sa parole, on se jette dans un ordre de considérations qui, n'ayant jamais eu de réalité, ne peut pas être connu. Rentrons donc dans la réalité des choses pour arriver au vrai, puisque la vérité, c'est ce qui est. Puisque l'intelligence

humaine reçoit du monde extérieur, reçoit de ses semblables et reçoit de Dieu, il faut de toute nécessité ces trois conditions pour qu'elle puisse exercer, dans toute son étendue, son activité libre; et qu'on n'objecte pas qu'il y a des intelligences qui rejettent Dieu et qui, pourtant, arrivent dans la science à un point très-élevé; car enfin ces intelligences, tout en rejetant Dieu, reçoivent de lui, malgré elles, en puisant dans la société dont elles font partie, et à l'influence de laquelle elles ne peuvent échapper, et qui elle-même a reçu de Dieu. Cependant supposons pour un instant qu'une société quelconque n'ait pas nettement accepté Dieu et son influence, qu'arrivera-t-il? n'ayant plus d'autre but que le bien-être matériel et physique, tous ses efforts tendront nécessairement vers l'acquisition de ce bien-être matériel. Mais comme les besoins, même physiques, d'une société, sont en raison de son développement social, il s'ensuit que c'est dans une société déjà perfectionnée que ces besoins sont plus étendus et plus pressants, et poussent, par conséquent, à une activité intellectuelle plus grande. C'est, en effet, la civilisation qui développe les ambitions et les désirs de tout genre, qui crée de nouveaux besoins pour satisfaire ces ambitions et ces désirs; l'intelligence, alors aiguillonnée, se livre à l'étude de tout ce qui l'entoure pour en faire sortir les moyens de répondre aux exigences qui la pressent. N'est-ce pas en effet à cette cause que sont dus malheureusement tous nos progrès matériels dans les sciences? Cependant, ces progrès arrivés à un certain degré, réagissent nécessairement sur l'intelligence pour la contraindre à formuler les lois dont elle a besoin dans l'application; et c'est alors que, se trouvant dans l'impossibilité de le faire par la seule connaissance des faits, elle est entraînée malgré elle à chercher en dehors de ces faits mêmes les principes qui les dominent, et elle rencontre Dieu et la vérité, terme où elle revient nécessairement. Elle en est primitivement partie, puisque les progrès même matériels sont le résultat d'une civilisation avancée, et que cette civilisation a pour cause première Dieu et sa révélation; et elle y revient en dernier lieu comme nous venons de le voir.

Mais, pour épuiser toute la question, et l'envisager sous

toutes ses faces, supposons qu'un certain degré de civilisation ait pu s'effectuer sans l'influence divine; comme alors les besoins matériels seront les seules causes excitatrices, l'intelligence ne cherchera évidemment que leur satisfaction ; mais, si l'homme trouve dans les circonstances du monde physique qui l'entoure toutes les conditions nécessaires à la satisfaction de ses besoins sans aucun travail, l'intelligence dès-lors, n'ayant plus de causes excitatrices, demeurera dans le repos et l'apathie, et le progrès s'arrêtera. Si, à la satisfaction des besoins physiques sans aucun travail, vous joignez une foule de causes oppressives de l'intelligence, au lieu d'avoir progrès, vous aurez nécessairement décadence, qui conduira l'intelligence aussi bas qu'elle peut descendre sans périr. Mais y aura-t-il là preuve de moins grand développement d'intelligence? Non, sans doute; mais seulement preuve d'activité moins excitée et même entravée, et voilà tout.

6° Ainsi donc l'intelligence ne se développe pas, mais elle exerce son activité sous l'influence de trois ordres de conditions : les unes venant du monde extérieur et des créatures physiques; les autres venant de ses semblables; et les dernières enfin, ou mieux les premières et les plus élevées, venant de Dieu lui-même. A l'aide de ces principes, étudions ce qu'est et ce que peut être l'intelligence de la race nègre.

Quand on cherche l'origine de cette opinion qui attribue moins d'intelligence à la race noire qu'à la race blanche, on ne tarde pas à se convaincre qu'elle est moderne et née de la cupidité la plus infâme. Un écrivain, M. Linstant, a fait sur ce point des recherches curieuses, et d'autant plus remarquables, qu'elles réfutent par le fait même les préjugés, puisque l'auteur est de race noire et originaire d'Haïti; ce qui ne l'empêche pas d'avoir tout autant d'intelligence et même plus, nous lui rendons ce témoignage d'après son livre (1), que beaucoup des ennemis, systématiques ou intéressés, de sa couleur. Voici le résultat de ses recherches, appuyé sur les monuments de l'histoire.

(1) *Essai sur les moyens d'extirper les préjugés des Blancs contre la couleur des Africains et des sang-mêlés;* ouvrage couronné par la Société française pour l'abolition de l'esclavage, en 1840; par S. Linstant d'Haïti.

Le vulgaire qui ne juge que superficiellement, a dû être disposé à établir entre l'intelligence de l'homme blanc et celle de l'homme noir la même différence qu'il avait remarquée entre les deux couleurs. Et de là les sophismes des infâmes marchands d'hommes.

L'esclavage d'une partie de l'humanité au profit de l'autre est un fait de toutes les sociétés antiques ; et partout nous trouvons l'esclavage des noirs établi concurremment avec celui des blancs. Son ancienneté ne prouverait donc pas plus contre les uns que contre les autres.

L'Égypte fut d'abord peuplée par des Éthiopiens ou noirs; plus tard, une population blanche vint s'implanter sur celle-ci, lui imposa sa loi et en fit ses esclaves. Les caravanes dès-lors traversaient les déserts, et allaient chercher des esclaves dans l'intérieur de l'Afrique. La difficulté de la navigation fut cause qu'il en arrivait peu par mer. Mais pour les Phéniciens, le peuple le plus navigateur et le plus commerçant de l'antiquité, le commerce des esclaves prit une nouvelle face. Ils apportaient du fer, du cuivre aux peuples de l'intérieur de l'Afrique, et en recevaient en échange de l'or, de l'argent et des esclaves. Ils en fournirent aux Égyptiens, aux Cyrénéens, aux Carthaginois, aux Grecs, aux Romains, mais en moins grand nombre. Ils en employaient donc beaucoup, soit à leur propre usage, soit comme marchandise. Les Carthaginois, en succédant aux Phéniciens sur les mers, continuèrent leur trafic. Ils fournirent des esclaves noirs aux Romains, aux îles situées sur les côtes de l'Afrique, aux îles Baléares ; et comme ils avaient déjà des colonies dans l'ancienne Ibérie, ils y transportèrent une grande partie de leurs esclaves nègres. Ce commerce se continuait encore dès les premiers temps de la possession de l'Espagne par les Maures ; ce qui aurait pu contribuer à donner aux Espagnols, surtout à ceux de l'Andalousie, leur couleur brune. Ainsi, nous voyons l'esclavage des nègres venir de l'Égypte, de la Phénicie, traverser la Grèce, de là passer à Rome, et enfin s'arrêter en Ibérie, où ce commerce se ralentit et se perdit même dans les flots des événements qui se succédèrent si rapidement par l'invasion des Barbares. Et, pendant toute la période qui précéda le XIV[e] siècle, ce trafic fut totalement aban-

donné. Mais, dans tout cet espace de temps que nous venons de parcourir depuis l'Égypte jusqu'en Ibérie, les esclaves nègres n'étaient pas distingués des esclaves blancs; chez les Romains mêmes, ils paraissent avoir été mieux traités, et le préjugé de la couleur ne semble avoir influé en rien sur leur sort.

Les Maures, chassés d'Espagne et refoulés dans le nord de l'Afrique, se virent enlever, par les Portugais, de 1415 à 1440, un grand nombre de prisonniers, lorsqu'ils s'avisèrent, en 1442, de les échanger contre des nègres; ces échanges excitèrent la cupidité des Portugais, et de là naquit chez eux la traite des noirs. Les Espagnols, poussés par l'appât du gain, entreprirent à leur tour ce commerce, et transportèrent des esclaves noirs à Madère et aux Canaries, découvertes en 1420, et là ils étaient employés à la culture de la canne à sucre. La découverte de l'Amérique par Colomb, en 1492, accrut cet infâme trafic, au point que le nombre des nègres introduits dans la seule colonie de Saint-Domingue, s'éleva, de l'année 1680 à 1776, à plus de huit cent mille.

Après le Portugal et l'Espagne, la France et l'Angleterre prirent, pour les mêmes causes, part à ce trafic détestable. Sans suivre l'auteur dans l'histoire des colonies, nous remarquerons avec lui un fait de la plus haute importance, né d'une conscience naturellement juste, mais qui cherche à s'étourdir et à se tromper, pour légitimer ses actes mauvais. C'est que tous les efforts se tournèrent, dans les colonies, à opprimer les hommes de couleur et à les empêcher d'éclairer leur intelligence, pour avoir le droit de la dire inférieure et de la tenir en subjection.

Ainsi donc l'opinion qui regarde comme inférieure l'intelligence du nègre, est née de la cupidité et de la barbarie des marchands de chair humaine. Son origine n'est pas noble. Cependant, des hommes systématiques, considérant ces tristes résultats, sans tenir compte des causes, ont osé soutenir la même thèse au point de vue de la science; et il est nécessaire de discuter leur opinion, et d'en peser la valeur.

Les contrées habitées par les nègres sont les plus riches et les plus fertiles de la terre; la végétation y est active et continuelle, le climat n'y relâche jamais ses ardeurs; les fruits les plus succulents y sont abondamment produits sans aucune cul-

ture ; la chaleur du climat ne force jamais ses habitants à se prémunir contre les rigueurs du froid ; et le feuillage toujours renaissant d'une végétation vigoureuse leur procure un ombrage toujours frais ; ils n'ont besoin ni de maisons, ni de vêtements. L'humidité excessive que la plupart éprouvent, dans leur climat, détrempe, relâche sans cesse leur complexion, au point que tous les nègres sont plus ou moins d'un tempérament lymphatique, inerte, mollasse ; que plusieurs ont des glandes engorgées ; toutes leurs parties s'affaissent étrangement par cette humidité prédominante. C'est même cette humidité chaude qui rend le nègre si paresseux, si indolent, et qui, favorisant sans cesse une végétation riche et abondante, n'oblige ces peuples à aucun travail pour vivre. De là vient que les nègres ne s'évertuent en rien, et passeront des milliers de siècles sans se perfectionner, accroupis ou sommeillant sous un ajoupa de feuillages, tandis que croissent auprès d'eux les ignames et le bananier. Avec des besoins aussi restreints, quelle cause mettrait en exercice leur activité intellectuelle ? Le pays et le climat façonnent leur organisation de la manière la plus désavantageuse pour servir leur intelligence.

Dans un tel pays, tous trouvant abondamment de quoi satisfaire leurs besoins et leurs désirs, l'ambition n'a plus de cause, le progrès même matériel s'arrête ; il n'y a pas de gouvernement régulier possible sous ce point de vue, car il n'y a aucun droit, aucune possession à protéger ni à défendre. Ainsi donc l'influence des êtres créés pour l'homme est à peu près nulle sur l'intelligence du nègre.

La société étant toujours dans une sorte d'enfance, sans aucun besoin de chercher à se développer, il n'y a aucune étude des êtres matériels, aucune étude de soi-même, puisque l'on vit au jour le jour, sans inquiétude et sans souci pour le lendemain, qui sera aussi riche et aussi prodigue que la veille, et qui fournira à la famille et aux enfants du nègre la même fortune qu'à lui-même, sans aucune crainte de la perdre par les revers d'un commerce qui n'existe pas. Partant, point d'éducation de famille, point d'éducation sociale, parce qu'on n'en sent pas le besoin ; l'intelligence de l'individu ne reçoit donc encore qu'une très-faible influence de l'intelligence de ses semblables.

Mais l'influence divine, celle qui développe proprement la société, qu'est-elle et qu'a-t-elle été pour les nègres? C'est là un point capital. L'homme est naturellement religieux ; la religion est un besoin de sa nature, tout aussi important et tout aussi nécessaire à satisfaire que les besoins physiques : en preuve, c'est qu'il n'y a pas un peuple qui n'ait une religion quelconque. La religion est à la vie intellectuelle et morale, ce que la nourriture est à la vie du corps. Mais, de même que le corps n'a pas en lui-même sa nourriture, qu'il est obligé de la puiser au dehors, de même aussi l'intelligence, l'être moral, n'a pas en lui-même sa religion, il doit nécessairement la recevoir du dehors. Cependant, d'où la recevra-t-il ? Ce ne sera pas des créatures, puisqu'elles ne l'ont pas. Ce sera donc du Créateur. La religion, c'est l'expression des rapports des créatures au Créateur, et des créatures entre elles ; Dieu seul connaît ces vrais rapports, qui sont en définitive la loi de suprême harmonie et de conservation de son œuvre. Dieu seul donc a pu les faire connaître à l'homme ; et ceci est un fait historique et moral qu'il est impossible de nier sans nier toute histoire, tout fait moral. Un autre fait non moins important, non moins bien prouvé, c'est que le secours divin est nécessaire à l'homme pour se maintenir dans la connaissance et la pratique de la religion véritable (1). Ce secours divin est nécessaire, soit comme révélation immédiate, soit comme autorité vivante et permanente, qui puisse empêcher l'altération de la vérité révélée. Sans ce secours divin, la religion ne peut demeurer pure et intacte, et par conséquent les vrais rapports naturels de l'homme avec son Créateur, et des créatures entre elles, ne peuvent être connus, ni accomplis. Mais, comme le besoin religieux de l'homme est aussi pressant que tout autre besoin, il ne peut y échapper entièrement. Et, comme son intelligence est libre ici comme dans tout le reste, qu'elle peut même commander au besoin, elle peut se soustraire à la véritable satisfaction de sa nature morale, pour se créer à elle-même une autre religion, à la nécessité de laquelle elle ne peut échapper. Dans ce cas, l'intelligence, n'ayant plus de soutien et d'appui pour s'élever à Dieu,

(1) Voir notre *Essai sur l'origine des peuples*, 1 vol. in-8°, chez Lecoffre, rue du Vieux-Colombier, Paris.

tombe sous l'empire des sens, et sa religion, devenant dès-lors purement matérielle, il n'y a plus de progrès possible, et tout l'être humain tombe sous l'empire de la matière. Cette série de faits n'est que l'histoire de toutes les sociétés humaines échappées d'une manière quelconque au secours divin. La seule nation juive et les nations chrétiennes, étant toujours demeurées sous l'influence de ce secours, sont aussi les seules qui aient suivi le développement normal. Les autres peuples, dans la voie du développement anormal, ont fait plus ou moins de progrès, suivant qu'ils ont plus ou moins conservé ou reçu de notions sur la vérité révélée.

Cela posé, quelle est l'histoire religieuse et sociale des peuples noirs? C'est un fait de la tradition universelle, que l'Afrique a été peuplée par les descendants de Cham, fils de Noé; ils s'établirent d'abord dans l'Égypte, peu de temps après le déluge; ils en furent chassés un peu plus tard par une autre branche de la famille humaine, et furent refoulés vers l'Éthiopie, où ils étaient déjà établis. La race de Cham fut dès l'origine en hostilité avec les deux autres races de Sem et de Japhet. Plusieurs causes amenèrent cet état de choses; l'autorité paternelle, toute-puissante et sacrée alors, avait maudit la race de Cham pour le crime de son père, et l'avait prophétiquement soumise à la servitude de ses frères; de là une inimitié déclarée et un droit presque acquis aux autres races sur celles-ci; c'était un châtiment moral d'une faute morale, et qui ne devait disparaître que par la rédemption universelle, qui est aussi un des grands faits de l'histoire morale du monde. La race de Cham, soumise à l'anathème, se sépara de ses frères, s'éloigna la première du berceau commun; la première, elle prit les armes pour chasser les autres races des pays qu'elles habitaient; Nembrod était fils de Chus, qui lui-même était fils de Cham; et Nembrod fut le premier qui commença à faire la guerre pour se donner un trône et un empire. Ces dispositions durent réveiller les autres races, les porter à la défense; et elles finirent par refouler dans l'Afrique la race de Cham. De là une séparation presque complète des descendants de Cham, et une scission entre eux et les autres peuples (1). Si, dans l'Éthiopie, ces peuples refoulés at-

(1) La couleur et les déformations physiques des nègres ont été attribuées à la

teignirent un assez haut degré de civilisation, dans le principe et par suite de la vigilance continuelle où ils durent être contre les peuples qui les chassèrent de l'Égypte, ils ne tardèrent pas à la perdre, comme le prouvent leur histoire et surtout leur état postérieur. Pour les autres, à mesure qu'ils reculèrent vers les contrées équatoriales ou qu'ils les dépassèrent, ils durent subir l'influence de toutes les causes débilitantes du climat. Séparés par d'immenses déserts des autres peuples, ils n'eurent plus à craindre leurs hostilités, mais aussi ils n'en reçurent plus rien. Soustraits par là, encore plus qu'aucun peuple du monde, à l'empire de la religion véritable, qui n'avait pas encore accompli toute sa révélation, et qui d'ailleurs n'avait sur eux aucune autorité vigilante pour les maintenir et les diriger dans ce qu'ils en avaient reçu, ils furent abandonnés à eux-mêmes. Les besoins physiques, qui se font toujours sentir les premiers, absorbèrent toutes leurs facultés ; et dans un sol si riche, dont ils furent les seuls et uniques maîtres, l'apathie, naturelle à l'homme, n'étant plus contre-balancée par aucun poids, finit par les ensevelir dans la matière. Ils altérèrent ce qu'ils possédaient de vérité; et le besoin religieux chercha, comme tous les autres besoins, sa satisfaction dans la matière. De là sortit le fétichisme, avec toutes ses superstitions grossières et dégradantes. Plus d'autorité générale et divine, plus de secours divin ; chaque individu demeura isolé ; chacun se fit son dieu à sa guise ; ce fut le protestantisme de la matière. Par conséquent, l'intelligence de ces peuples, ne recevant plus du Créateur, laissa engourdir son activité, et sa liberté devint captive de la matière, qui la domina.

Lorsque plus tard le commerce et la cupidité pénétrèrent, soit au moyen des caravanes, soit par la navigation, jusque dans ces contrées, ce fut pour décimer une population dégénérée et sans défense. Si une certaine puissance gouvernemen-

malédiction portée contre Cham, leur père, dont le teint s'altéra et devint noir. (Œuvres de Camper, t. II, p. 461.) De quelque façon qu'on l'envisage, cette opinion est très-soutenable ; car, si l'origine de la couleur noire date de la malédiction, les circonstances climatériques n'auront fait que la perpétuer ; et si les races noires ont été confinées dans leurs pays par suite de la malédiction et de la répulsion des autres peuples, la couleur noire, résultat du climat, des mœurs, etc., n'en sera pas moins due au fait primitif.

tale exista parmi eux, on la séduisit par l'appât des jouissances matérielles, qui seules pouvaient avoir accès sur une semblable puissance; et loin de devenir protectrice, elle devint oppressive; ses sujets naturels, ou soumis par la force, ne furent plus qu'une marchandise, un moyen de richesse et de jouissances physiques. De là nécessairement la dissolution complète de ces sociétés imparfaites, dont tous les membres cherchèrent leur sécurité dans la fuite; les plus forts s'armèrent contre les plus faibles; une guerre cruelle, intestine et continuelle, d'autant plus farouche qu'elle avait pour mobile, d'une part la cupidité seule, sans aucune apparence de justice et de droit, et de l'autre la défense légitime de son existence et de sa vie. De là encore nulle affection pour les chefs, nul attachement, mais, au contraire, la trahison et la mort, toutes les fois qu'elles étaient possibles. Tout donc contribuait à empêcher aucune organisation sociale; et si l'on considère que cet état de choses dure depuis les Égyptiens et les Phéniciens jusqu'aux États-Unis d'Amérique, on comprendra facilement qu'il ne peut y avoir d'autres causes de l'apathie intellectuelle de ces peuples.

Pour pouvoir juger si réellement leur intelligence est inférieure à celle des blancs, il aurait fallu la placer dans les mêmes circonstances et pendant un temps égal; or, c'est ce qui n'a jamais eu lieu : tout, au contraire, a contribué à endormir leur activité. Maintenant que notre thèse est posée, étudions la valeur des objections, et nous verrons qu'elles viendront confirmer tout ce que nous avons dit, loin de le détruire ou même de l'infirmer.

7° *Première objection.* On prétend que les crânes des Africains sont moins étendus que ceux de tous les autres peuples, et même des Américains. (Nous reviendrons sur cette objection.) « Mais, dit-on, indépendamment de ce fait constaté, dont l'empreinte est même manifeste sur le front abaissé du nègre, consultons l'histoire de son espèce sur tout le globe.

» Quelles sont les idées religieuses auxquelles il a pu s'élever de lui-même sur la nature des choses? Elles sont l'un des plus sûrs moyens d'évaluer la capacité intellectuelle. Nous le voyons partout prosterné devant de grossiers fétiches, adorant tantôt un serpent, une pierre, un coquillage, une plume, etc.,

sans s'élever même aux idées théologiques des anciens Egyptiens ou d'autres peuples adorateurs des animaux, comme emblèmes de la Divinité (1). »

Il n'est nullement prouvé qu'aucun peuple puisse s'élever par *lui-même* aux idées religieuses sur la nature des choses. Tous les peuples qui ont eu une religion formulée en ont puisé les principes dans la révélation, qu'ils ont plus ou moins falsifiée; tous les peuples de l'antiquité, en Asie, en Europe et dans l'Egypte, ont eu les uns avec les autres des communications continuelles, et sont retombés presque partout dans les mêmes idées comme dans les mêmes erreurs. L'Amérique et l'Afrique ont été seules isolées, et, dans l'un comme dans l'autre pays, les idées religieuses sont demeurées dans le même état d'inertie. Puisque de fait nul peuple ne s'est élevé de lui-même à des idées religieuses, mais qu'au contraire tous les peuples abandonnés à eux-mêmes ont falsifié et faussé les véritables idées religieuses, elles ne peuvent pas être, sous ce rapport, l'un des plus sûrs moyens d'évaluer la capacité intellectuelle. Mais comme elles sont la cause et non le résultat de l'activité intellectuelle, leur perte ou leur absence doit nécessairement débiliter la puissance de l'intelligence.

Deuxième objection. « Dans les institutions politiques, les » nègres n'ont rien imaginé, en Afrique, au-delà du gouver- » nement de la famille et de l'autorité absolue; ce qui n'an- » nonce aucune combinaison. »

D'abord on peut en dire tout autant des peuples isolés ou sauvages. Mais ensuite les institutions politiques sont le résultat des institutions religieuses, des progrès de la civilisation, des besoins physiques et moraux qui appellent une protection par des lois; toutes ces causes et celles qui en dépendent enfantent les institutions politiques. Or, chez les nègres, nous avons vu qu'il n'y avait pas d'institutions religieuses possibles, partant point de progrès dans la civilisation. Tous les besoins physiques étant pleinement satisfaits par la richesse du pays qu'ils habitent, lequel fournit abondamment à tous sans aucun travail, il n'y avait pas besoin de protéger par des lois ce que l'on

(1) *Dictionnaire d'histoire naturelle*, art. *Nègre*, par Virey, édit. de Déterville.

n'était pas exposé à perdre. En outre, continuellement en butte aux hostilités des étrangers et à la cupidité les uns des autres, par suite de l'appât et de la séduction des jouissances matérielles, la retraite, l'isolement et la fuite dans un pays vaste et riche, devaient être la première conséquence d'un pareil état de choses et le plus grand obstacle à toute institution politique. Le gouvernement de la famille est inhérent à la nature même physique de l'homme, pour lequel il ne peut jamais disparaître. L'autorité absolue n'a pû être chez eux qu'une suite de leur état et la conséquence de la force matérielle. Tout donc chez les nègres s'est continuellement opposé à l'établissement des institutions politiques, qui ne peuvent donc encore servir de mesure à leur capacité intellectuelle.

Troisième objection. « Les nègres sont de grands enfants; » parmi eux, il n'y a point de lois, point de gouvernement » fixe. Chacun vit à peu près à sa manière ; celui qui paraît le » plus intelligent ou qui est le plus riche devient juge des dif- » férends, et souvent il se fait roi, mais sa royauté n'est rien; » car, bien qu'il puisse quelquefois opprimer ses sujets, les » faire esclaves, les vendre, les tuer, ils n'ont pour lui aucun » attachement, ils ne lui obéissent que par force, ils ne forment » aucun Etat, ils ne se doivent rien entre eux. »

Il n'y a point de lois, ni de gouvernement fixe parmi les nègres, nous en avons donné les raisons. Que le plus riche et le plus intelligent se fasse roi, cela est dans l'ordre des choses humaines, et il n'y a rien d'étonnant. Mais que sa royauté ne soit rien et que ses sujets n'aient pour lui aucun attachement, cela doit être encore chez des peuples qui n'ont rien à protéger ni à défendre, qui ne tiennent pas au sol, puisqu'ils ne le possèdent pas; qui n'ayant par conséquent aucun motif, ne peuvent pas s'attacher à un homme qui les opprime, les vend et les tue. Les peuples civilisés supporteraient-ils une pareille tyrannie? non sans doute; ils se révolteraient. Les nègres prennent la fuite ou tuent leur roi; ils prouvent donc par là qu'ils ont, comme les peuples civilisés, l'amour de l'indépendance et de la liberté, et l'on peut même dire que ces sentiments sont chez eux portés à un plus haut degré; ce qui ne prouve pas une infériorité d'intelligence, mais bien la même

nature intellectuelle, sauf qu'elle est placée dans des circonstances différentes. Quant à ce qu'ils n'obéissent que par force, on peut en dire autant de tous les peuples, quand ils n'ont pas des motifs plus puissants et quand leurs intérêts les portent à ne pas obéir, comme c'est le cas des nègres, qui, n'ayant que peu de besoin les uns des autres, ne peuvent se rien devoir entre eux.

Quatrième objection. « Par rapport à l'industrie sociale, ils » n'y ont jamais fait d'eux seuls les moindres progrès, ils n'ont » pas bâti de villes, de grands édifices, comme l'ont exécuté » les Egyptiens, même pour se soustraire aux ardeurs du so- » leil ; ils ne s'en garantissent nullement par des tissus légers, » comme font les Indiens ; ils se contentent de cabanes et de » l'ombrage des palmiers. Ils n'ont donc point d'arts, point » d'inventions qui charment les ennuis de leurs loisirs sur un » sol si riche. »

Et tout cela précisément parce que leur sol est riche. Les arts et les inventions sont une suite des besoins et du luxe de la civilisation ; les nègres n'ont ni besoins ni luxe de civilisation. Les Egyptiens et les Indiens, deux des peuples les plus civilisés de l'antiquité, ne peuvent servir de mesures de comparaison aux noirs, parce que leur situation, leur état, etc., diffèrent du tout au tout. A quoi serviraient les tissus aux nègres, qui trouvent l'ombrage des palmiers tout prêt pour les garantir, et qui n'ont besoin que de leurs cabanes? A quoi bon pour eux les villes et les grands édifices des Egyptiens, puisqu'ils n'ont ni institutions politiques, ni institutions religieuses, ni gouvernement, et qu'ils ne peuvent en avoir, qu'il est même dans leur intérêt, au moins apparent et clair pour eux, de n'en pas avoir. On ne bâtit de villes et de grands édifices que par suite d'une civilisation très-avancée. Que les nègres n'aient jamais fait d'eux seuls les moindres progrès dans l'industrie sociale, cela n'est pas étonnant, puisqu'aucun peuple du monde n'a jamais fait de lui seul, pas même les Chinois, quoi qu'on en dise, de progrès dans l'industrie sociale ; à peine si la France, l'Angleterre et toutes les nations d'Europe réunies, et mettant en commun tous leurs efforts, ont pu arriver à conduire aucune partie de l'industrie sociale à un point de

perfection où il n'y ait plus rien à désirer. Toutes ces nations se sont poussées mutuellement dans la voie du progrès, et l'on voudrait que les nègres y fussent entrés et y eussent marché d'eux seuls; si cela avait eu lieu, leur intelligence eût été assurément bien au-dessus de celle des blancs.

Cinquième objection. « Leurs langages très-bornés manquent » de termes pour les abstractions. Ils ne peuvent rien conce- » voir que des objets matériels et visibles; aussi ne pensent-ils » guère loin dans l'avenir, comme ils oublient bientôt le passé; » sans histoires, ils n'avaient pas même une écriture de signes » ou d'hiéroglyphes. »

Il n'est pas bien prouvé que les hiéroglyphes ne soient pas venus d'Ethiopie en Egypte; bien des raisons, au contraire, porteraient à le croire. Que leurs langages manquent de termes pour les abstractions, cela n'est pas étonnant : le plus grand nombre des patois de nos provinces sont des langages de nègres sous ce rapport. Les idées et les termes abstraits sont le résultat d'une civilisation et d'institutions politiques et religieuses très-avancées; l'éducation seule et l'exercice de la pensée donnent lieu aux idées abstraites, et fournissent les termes pour les exprimer; les gens de la campagne, en Europe, ont peu d'idées et de termes abstraits, et quand ils emploient ces termes, ils ne les comprennent pas; on ne parvient jamais guère à les instruire même de leurs devoirs religieux que par des figures et des comparaisons matérielles. Nous parlons d'après notre expérience et celle de bien d'autres. Et si les personnes qui font cette objection pour prouver l'infériorité intellectuelle des nègres avaient été chargées seulement d'apprendre le catéchisme aux pauvres enfants de nos campagnes et même à leurs parents, nul doute qu'elles en eussent fait une espèce différente des habitants des villes et surtout de ceux qui ont passé leur vie à étudier; et sans doute que nos campagnards leur eussent paru des nègres, moins la couleur, et quelquefois le fils, après avoir étudié, a pu être amené à conclure que son père est une intelligence nègre, et qu'il est, par conséquent, d'une autre espèce que lui-même; c'est une sévère conclusion de la logique.

Sixieme objection. « Des faits particuliers d'intelligence re-

marquable chez des nègres, (comme tous ceux cités par les
» auteurs) ne prouveront que des exceptions, tant que des na-
» tions nègres ne se civiliseront pas *d'elles seules*, comme l'a
» fait *d'elle-même* la race blanche. Le temps et l'espace ne
» manquent point à l'Africain; cependant il est resté brut et
» sauvage, lorsque les autres peuples de la terre se sont plus
» ou moins élancés dans la noble carrière de la perfection so-
» ciale. Aucune cause politique ou morale ne retient l'essor du
» nègre en Afrique, comme celles qui enchaînent l'esprit du
» Chinois. Le climat de l'Afrique a permis un assez grand dé-
» veloppement intellectuel aux anciens Egyptiens; il faut
» donc conclure que la médiocrité perpétuelle de l'esprit chez
» les nègres résulte de leur conformation seule; car, dans les
» îles de la mer du Sud, où ils se trouvent avec la race malaie,
» également sauvage, ils lui restent encore inférieurs, sans en
» être asservis. »

La race blanche ne s'est point civilisée d'elle-même, le prétendre serait soutenir qu'elle a inventé Dieu et sa religion, absurdité démentie par toute la suite de l'histoire du genre humain. La religion est un fait divin, historiquement, philosophiquement et moralement prouvé; elle est la cause de la civilisation, et nul peuple, sans une religion révélée, n'est jamais arrivé à une civilisation complète; c'est encore un fait historique. Il faut donc en conclure que la race blanche ne s'est point civilisée *d'elle-même;* et vouloir que les nations nègres se civilisent d'elles seules, c'est un paradoxe; les Romains ont reçu des Grecs, les nations modernes ont reçu des Grecs et des Romains, et surtout du christianisme; pourquoi les nègres ne seraient-ils pas soumis à la même loi? Des faits particuliers d'intelligence remarquable chez des nègres, placés dans des circonstances favorables, loin de prouver des exceptions, prouvent, au contraire, que les nègres sont soumis à la même loi de manifestation intellectuelle que les blancs, et que si des nations nègres étaient placées dans ces mêmes circonstances favorables, elles ne tarderaient pas à s'élancer dans la noble carrière de la perfection sociale. Dire que le temps et l'espace n'ont pas manqué à l'Africain, ce sont deux erreurs graves; le temps, en effet, lui a toujours manqué, puisque depuis les

Égyptiens et les Phéniciens jusqu'à notre siècle, les races noires n'ont cessé d'être pourchassées et refoulées par tous les peuples, qui ont su semer parmi elles la discorde et la cupidité, pour arriver plus facilement à les décimer et à les trahir les unes par les autres. Pendant tout ce temps, l'éducation religieuse et morale, sans laquelle il n'y a point de civilisation, a été nulle pour ces peuples. Le temps leur a donc manqué. L'espace, il est vrai, ne leur a pas manqué, et c'est justement pour cela qu'ils n'ont pu même arriver aux premiers degrés de la civilisation. L'espace dissémine les familles, sépare les peuplades et les empêche de se communiquer. Un pays resserré se peuple plus rapidement, et force ses habitants à se livrer à l'industrie et au commerce, les deux grands moyens et à la fois les deux suites de la civilisation. L'Égypte, resserrée dans la vallée du Nil, chercha dans le commerce, la culture et l'industrie, les moyens de nourrir sa population nombreuse. La Grèce renfermée dans le Péloponèse et l'Attique, fut promptement peuplée et chercha dans le commerce et l'industrie, et par suite dans les arts, les éléments de sa vie et de sa civilisation qui fut portée à un très-haut degré de perfection; tandis que les Grecs du Nord et de la Macédoine, qui étaient de la même souche et des mêmes familles primitives, demeurèrent assez loin derrière la Grèce proprement dite, parce qu'ils avaient de l'espace. Les Romains, resserrés dans l'Italie, devinrent par suite et en partie pour les mêmes causes, les maîtres du monde. La France, resserrée entre l'Océan, la Méditerranée, les montagnes de l'est et la Manche, s'est peuplée rapidement, et elle n'a pas tardé à marcher à la tête des nations européennes qui avaient bien plus d'espace qu'elle. Dans cette France même, ce sont les provinces où il y a le plus d'espace qui sont les moins peuplées et les moins civilisées, tandis que les grandes villes dont la population est resserrée sont aussi les plus civilisées. L'espace est donc un obstacle à la civilisation, et l'espace n'a pas manqué aux nègres, puisqu'au milieu des vastes déserts de l'Afrique, leurs peuplades sont disséminées sur les oasis séparées par d'immenses mers de sables brûlants; ils ont donc rencontré là un grand obstacle à la civilisation.

« Aucune cause politique ou morale ne retient l'essor du nègre en Afrique. » Nous avons largement prouvé tout le contraire. Toutes les causes politiques et morales se réunissent pour retenir l'essor du nègre en Afrique ; point de religion civilisatrice, point d'Etat constitué, l'isolement et l'hostilité entre les peuples ; la domination de la force par leurs rois, qui les oppriment, les vendent ou les tuent ; point de commerce, point d'industrie, la terre fournit à tous leurs besoins, et favorise l'apathie la plus complète.

« Il faut donc conclure que la médiocrité perpétuelle de l'esprit, chez les nègres, résulte de leur conformation seule. » Cette conclusion est tout aussi fausse que les prémisses, et doit être remplacée par celle-ci : *Il faut donc conclure que la médiocrité perpétuelle de l'esprit, chez les nègres,* résulte de leur histoire, de leur état politique vis-à-vis des autres peuples, de leur situation sur la terre, de leur climat, de leur ignorance de la vraie religion, et, par suite de tout cela, de l'absence des conditions favorables au développement de l'activité intellectuelle.

Que les nègres soient inférieurs à la race malaie dans les îles de la mer du Sud, c'est une assertion sans fondement, et qui, par conséquent, ne prouve rien ; mais fût-elle fondée, il faudrait encore rechercher si les causes influentes sont les mêmes pour ces deux peuples, s'ils sont depuis aussi longtemps dans l'état sauvage ; s'ils n'ont pas conservé, les uns plus que les autres, de notions religieuses et conservatrices, etc., etc. ; et c'est ce qu'on n'a pas fait. Une assertion fondée sur un examen superficiel, dans une question aussi grave et aussi compliquée, est nulle.

De tous les faits que nous avons exposés jusqu'ici, sort une grande et remarquable conséquence, qu'il est bon de tirer avant d'aller plus loin dans l'examen des objections. L'intelligence humaine est la maîtresse des organes, nous l'avons prouvé ; elle les façonne et les développe par l'exercice, nous l'avons encore prouvé ; mais si elle ne peut s'exercer, elle finit par être dominée par le corps, qui se porte alors tout entier vers les appétits sensuels ; c'est une conséquence de la double nature humaine ; s'il n'y a pas contre-poids entre la nature spirituelle et la nature physique, celle-ci finit par dominer.

Or, nous venons de voir que sous le rapport intellectuel les peuples nègres ont été continuellement placés dans les circonstances les plus défavorables et les plus débilitantes pour leur intelligence. Les instincts physiques ont donc dû prédominer; c'est une loi de la nature. Nous avons déjà là la solution des objections suivantes.

Septième objection. « De savants anatomistes allemands ont » fait voir que le cerveau du nègre était comparativement plus » étroit que celui du blanc, et que les nerfs qui en sortaient » étaient plus gros dans le premier que dans le second. Plusieurs » autres observateurs ont remarqué, en outre, que la face du » nègre se développait d'autant plus que son crâne se rapetissait; » ce qui donne une différence d'un neuvième de plus entre la » capacité de la tête d'un blanc et celle d'un nègre... » De tous les organes, le cerveau est celui qui est le plus soumis à l'influence de l'intelligence; c'est lui qui la sert immédiatement; il ne s'exerce et ne travaille que par elle; or, moins un organe travaille, moins il se développe; c'est un fait général, admis d'ailleurs par les auteurs que nous combattons. L'intelligence du nègre étant donc inactive depuis des siècles, son cerveau n'ayant plus aucun travail, aucun exercice, se nourrit moins, et par suite doit être nécessairement moins développé. Mais donner comme un fait général quelques observations particulières démenties par d'autres observations, ce n'est rien prouver. En effet, beaucoup d'autres observateurs n'ont trouvé aucune différence entre le développement du crâne des nègres du Sénégal, par exemple, et le développement de celui des blancs. Nous avons nous-mêmes observé un assez grand nombre de crânes de nègres qui étaient beaucoup plus développés, surtout dans la partie frontale et le vertex, que les crânes de beaucoup de Français que nous leur avons comparé. S'il fallait mesurer la puissance de l'intelligence par le développement du crâne, beaucoup d'intelligences remarquables en France seraient des nègres, tandis que beaucoup d'hommes sans instruction et sans portée intellectuelle devraient être des intelligences supérieures. Ce n'est pas précisément le développement du crâne et du cerveau qui constitue la puissance d'action plus ou moins grande d'une intelligence; mais elle résulte bien plus du déve-

loppement proportionnel et harmonique de toutes les parties de ce siége de l'intelligence. La capacité plus ou moins grande du crâne ne prouverait donc rien ; il faudrait en étudier toutes les proportions et l'harmonie ; et si l'on arrivait à trouver sous ce rapport de l'infériorité dans le nègre, cela ne prouverait encore rien pour son intelligence en elle-même, puisque c'est elle qui développe surtout le cerveau et qu'elle n'a pu s'exercer depuis longtemps. L'instrument intellectuel du nègre ne s'étant donc jamais exercé, tandis qu'au contraire, la vie organique et physique a été continuellement en activité, et cette activité même étant favorisée par le sol et sa richesse, par le climat, par les mœurs, par l'état social et religieux, qui leur manquent, il n'y a rien d'étonnant que les nerfs soient plus développés proportionnellement que le cerveau, puisque depuis longtemps ils sont dans un exercice continuel.

Huitième objection. « Ces remarques sur les proportions entre » le crâne et la face du nègre, entre la grosseur comparative de » son cerveau et de ses nerfs, nous offrent des considérations » très-importantes. En effet, plus un organe se développe, plus » il obtient d'activité et de puissance ; de même, à mesure qu'il » perd de son étendue, cette puissance est diminuée. On voit » donc que si le cerveau se rapetisse, et si les nerfs qui en sortent grossissent, le nègre sera moins porté à faire usage de sa » pensée qu'à se livrer à ses appétits physiques, tandis qu'il en » sera tout autrement dans le blanc. Le nègre a les organes de » l'odorat et du goût plus développés que le blanc ; ces sens au- » ront donc une plus grande influence sur son moral qu'ils n'en » ont sur le nôtre ; le nègre sera donc plus adonné aux plaisirs » physiques, nous à ceux de l'esprit. »

Toutes ces considérations très-importantes ne prouvent rien contre notre thèse. « Plus un organe se développe, plus il obtient d'activité et de puissance ; » cela est vrai. « De même, à mesure qu'il perd de son étendue, cette puissance est diminuée. » Cela est encore vrai. « Donc, si le cerveau se rapetisse, et si les nerfs qui en sortent grossissent, le nègre sera moins porté à faire usage de sa pensée, qu'à se livrer à ses appétits physiques. » Tout cela est vrai. Mais pourquoi le cerveau diminue-t-il dans le nègre ? Nous l'avons vu, c'est par défaut

d'exercice, et ce défaut d'exercice vient de toutes les circonstances contraires, dans lesquelles son intelligence est placée; cela ne prouve donc pas infériorité d'intelligence, mais bien défaut d'activité. Le cerveau rapetissé, les nerfs grossissent par contre et nécessairement, et ce n'est qu'un nouvel obstacle, né de tous les autres, à l'exercice de l'activité libre de l'intelligence; mais cela n'enlève rien à sa nature. Loin donc de prouver contre nous, ces faits sont, au contraire, pour nous. L'auteur nous fournit lui-même une admirable réponse, lorsqu'il dit: « Nous voyons à peu près la même chose ailleurs. Ces per- » sonnes si adonnées au plaisir de la table, ces énormes man- » geurs, ces gourmands crapuleux qui semblent ne vivre que » par la bouche, sont comme hébétés; ils ne connaissent que la » bonne chère, et digérant toujours, ils deviennent presque in- » capables de réfléchir. Caton l'Ancien disait: A quoi peut être » bon un homme qui est tout ventre depuis la bouche jusqu'aux » parties naturelles. Il est certain que les organes de la pensée » s'affaiblissent, d'autant plus que les organes de la nutrition se » fortifient davantage; aussi les hommes d'esprit ont tous un » estomac faible. » Or, supposons un peuple d'hommes sensuels, que sera leur intelligence? Ils deviendront presque incapables de réfléchir. C'est précisément ce que sont les nègres, la nutrition est leur principale occupation, et nous avons suffisamment prouvé qu'il ne pourrait en être autrement, tant qu'ils demeureraient dans les circonstances où ils sont placés.

La pusillanimité, la faiblesse de l'âme, tous les défauts qui en sont la suite, les noirceurs, les trahisons ténébreuses, etc., ne sont qu'une conséquence rigoureuse de ce que nous avons exposé jusqu'ici, et ne prouvent par conséquent rien. Qu'on enlève le principe, et les conséquences disparaîtront.

Neuvième objection. « Pour ces hommes, il n'y a pas d'autre » frein que la nécessité, et d'autre loi que la force; ainsi l'or- » donnent leur constitution et la nature de leur climat. »

Nous admettons ces faits; mais il est assez singulier qu'on se contredise de la sorte; car dans toutes les objections précédentes on a pris à tâche de prouver que le nègre n'était pas ce qu'il est par le climat, mais bien par sa nature première; et voilà qu'ici il est ce qu'il est, parce qu'*ainsi l'ordonnent sa constitution*

et la nature du climat ; et ailleurs on a prouvé avec juste raison que la constitution était le résultat du climat. On ne pouvait pas mieux prouver notre thèse qu'en la combattant par de pareilles armes ; et pourtant on ose bien dire ensuite :

Dixième objection. « Les auteurs qui veulent expliquer cette » infériorité par une prétendue dégénération que l'espèce hu- » maine aurait subie en Afrique d'un excès de chaleur, et par » des nourritures grossières, peuvent contempler des nègres » très-robustes, très-bien constitués, soit en Afrique, soit dans » les colonies ou partout ailleurs, sans que la dimension de leur » cerveau et leurs facultés y gagnent davantage. »

« Les auteurs qui veulent expliquer cette infériorité par une prétendue dégénération que l'espèce humaine aurait subie en Afrique d'un excès de chaleur et par des nourritures grossières, » ont raison, *puisqu'ainsi l'ordonnent la nature du climat et leur constitution,* qui est le résultat du climat.

Si l'on peut contempler des nègres très-robustes, très-bien constitués, soit en Afrique, soit dans les colonies ou partout ailleurs, ils ne sont donc pas tous d'une organisation inférieure aux blancs, comme on le prétend ; il y a donc chez eux, comme chez les blancs, des nuances de force et de faiblesse. Mais que, malgré cette constitution très-robuste, la dimension de leur cerveau et leurs facultés n'y gagnent pas davantage, cela est encore nécessaire, puisque la force organique, d'après notre auteur lui-même, diminue le cerveau et les facultés intellectuelles. En outre, en Afrique, les nègres demeurent toujours dans les mêmes circonstances, et le développement physique ne peut amener la manifestation de l'intelligence, puisqu'il y est un obstacle, et que tout concourt à endormir l'activité intellectuelle qui ne peut agir que sous l'influence de causes qui ne se trouvent pas dans la condition du nègre en Afrique. Dans les colonies on a toujours fait ce que l'on a pu pour éteindre et opprimer l'intelligence du nègre ; et malgré cela il y a eu des âmes assez fortes pour triompher de l'oppression et surpasser leurs barbares maîtres.

Onzième objection. « Tout annonce donc que les nègres for- » ment non-seulement une race, mais sans doute une espèce » distincte de tout temps, comme la nature en a créé parmi les

» autres classes d'êtres vivants. On a élevé avec soin des nègres,
» on leur a donné la même éducation dans des écoles et des col-
» léges qu'aux blancs, et ils n'ont pas pu cependant pénétrer
» dans les connaissances humaines au même degré que ceux-ci. »

Tout cela est faux, complétement faux. D'abord rien n'annonce, nous l'avons prouvé, que les nègres forment une espèce distincte de tout temps; tout annonce le contraire. « On a élevé avec soin des nègres, etc., et ils n'ont pas pu pénétrer au même degré dans les connaissances humaines que les blancs. » C'est faux. D'abord tous les blancs ne pénètrent pas aussi avant dans les connaissances humaines les uns que les autres; il doit en être de même pour les noirs, et l'expérience prouve qu'il y en a eu beaucoup parmi eux qui ont dépassé les blancs eux-mêmes, malgré leur origine d'une société peu avancée. Les faits qu'il nous reste à citer, outre qu'ils répondront à cette dernière objection, seront une preuve directe et positive que l'intelligence des nègres est absolument la même que celle des blancs, et que, par conséquent, ils sont de la même espèce.

8° A peine les nègres sont-ils en contact avec les blancs, qu'on voit changer leurs allures. « Pour peu qu'on examine le
» nègre créole, on reconnaît chez lui le type africain qui s'ef-
» face, et le type de l'homme civilisé qui se forme, et que ses
» traits se sont relevés, les lignes du visage sont plus nettement
» dessinées, la physionomie a plus d'expression, le regard plus
» de finesse (1). » Plus on pénètre dans l'intérieur de l'Afrique, plus la civilisation y est développée. Cela se conçoit : les nègres agricoles de l'intérieur, étant moins en contact avec les marchands européens, ont conservé toute leur honnêteté, leur douceur, sont plus laborieux, et n'ont point les vices des nègres des côtes qui ont appris des blancs à être rusés, et à s'adonner à la débauche. Aujourd'hui, partout où des rapports d'amitié se sont établis entre les Européens et les nègres, les usages européens ont été adoptés. Vers la Côte-d'Or, on trouve de fort bons ouvriers, des maçons, des charpentiers, des maréchaux habiles. — Sierra-Leone voit ses écoles fréquentées par une nombreuse

(1) A. Lacharrière, *Réflexions sur l'affranchissement des esclaves*, 1838, p. 17 et 21.

jeunesse noire. La colonie de Liberia ne laisse non plus aucun doute sur la capacité intellectuelle des nègres.

Mais la république d'Haïti ne permet plus de discuter la puissance d'intelligence et de civilisation des noirs. « Les faits positifs que la statistique d'Haïti fournissait, en 1837, à la *Revue britannique*, montrent à quel point l'affranchissement d'une population de noirs influe sur son accroissement, son bien-être, son industrie et ses mœurs, alors même qu'elle aurait conquis, comme à Saint-Domingue, la liberté par la violence, et l'aurait longtemps disputée aux armes de l'étranger et aux discordes intestines. D'ailleurs, la situation actuelle de cette île est, au plus haut degré, digne de fixer l'attention publique. Une vaste contrée, occupée par des hommes qui, passant tout-à-coup de la condition d'esclaves à celle de citoyens, fondent leur existence politique et leur liberté; qui, sortant de l'état de nature (dégradée), atteignent en peu de temps un assez haut degré de civilisation, et se créent une constitution et un gouvernement ; une telle contrée présente un spectacle à la fois nouveau dans l'histoire de l'espèce humaine, et piquant par les disparates qu'il paraît réunir et concilier....

» La calomnie contre les noirs s'est à peu près épuisée... La moindre justice qu'on puisse leur rendre, est de convenir que, trompant l'attente générale, et dissipant les craintes que nous avions conçues, ils se sont montrés les voisins les plus paisibles, tandis qu'il ne tenait qu'à eux d'être les voisins les plus inquiétants et les plus dangereux.

» En 1789, le nombre des Espagnols de Saint-Domingue était de 110,000 habitants libres, et de 150,000 esclaves. En 1726, la population française s'élevait à 100,000 nègres et 30,000 blancs. En 1789, M. Moreau de Saint-Méry porta le nombre des esclaves à 452,000 ; M. Bryant Edward à 480,000 ; et M. Prieur, dans son rapport fait à l'Assemblée nationale, l'estime à 500,000 noirs et 40,000 blancs. Que si l'on ajoute maintenant ce nombre, peut-être exagéré, à celui des habitants de la portion espagnole, on verra qu'au commencement de la révolution la population n'allait pas au-delà de 665,000 âmes. Depuis cette époque, jusqu'en 1807, que l'armée française fut définitivement expulsée de l'île, le pays a été dévasté par une

suite non interrompue de guerres sanglantes; ce qui n'a pas arrêté l'accroissement prodigieux de la population. D'après le recensement fait en 1824, elle s'élevait à 935,335 individus.

» La force militaire de ce pays est proportionnée à la masse de ses habitants; 45,520 soldats composent l'armée active, et la garde nationale est forte de 113,328; ce qui forme un total de 158,848 hommes exercés au maniement des armes. Ces estimations sont officielles; elles ont été faites en vertu d'un ordre du président Boyer, du 6 janvier 1824.

» Une résolution prise, par cette même autorité, au mois de mai 1824, aura pour effet d'accroître encore davantage la population; elle porte qu'il sera reçu des États-Unis d'Amérique 6,000 noirs libres et hommes de couleur; qu'ils seront partiellement indemnisés, par l'État, de leurs frais de voyage, et qu'il leur sera concédé des terres et fourni des instruments aratoires pour commencer leurs travaux de défrichement. Ainsi, dans le cours de trente-cinq ans, et malgré l'état de guerre qui s'est prolongé dans l'île d'Haïti, la population aura augmenté de 665,000 à 935,000 âmes.

» Que l'on compare cet accroissement extraordinaire à la marche de la population dans nos colonies des Antilles, et l'on verra que l'état de liberté offre à cet égard des résultats bien différents de ceux que fournit l'état d'esclavage... Dans toutes nos colonies des Antilles, à l'exception de la Barbade et des îles Bahamanes, la population a subi un décroissement continu, qui, dans le cours des trois années antérieures à 1820, a été de 6,000 âmes par an.

» Du rapide accroissement qu'a éprouvé la population d'Haïti, on est fondé à conclure que ses produits suffisent aux besoins de ses habitants. Quant aux productions particulières qui faisaient la richesse de l'ancienne colonie, telles que le sucre, le coton, le café, il résulte des rapports officiels sur l'état du commerce général de l'île, qu'il a été exporté, dans l'année 1822, 652,541 livres de sucre, 891,950 livres de coton, 35,118,834 livres de café, et une quantité considérable de cacao, de bois de teinture, etc., etc. En comprenant, dans la somme des produits, le sucre, le café et le coton qui ont été consommés dans l'intérieur, la valeur des matières exportées, en 1822, est de 9,000,000

de dollars, ou plus de 60,000,000 de francs; celle des matières importées approche de 75,000,000 de francs; et le commerce d'importation et d'exportation a occupé un tonnage de 200,000, réparti sur 1,835 bâtiments.

» A ces faits concluants nous ajouterons, pour l'édification de ceux qui méprisent tout commerce qui ne rapporte rien au fisc, que les droits d'entrée et de sortie des produits d'Haïti ont excédé 16,950,000 francs, revenu que ne dédaignerait pas la dynastie la plus ancienne et la plus légitime de l'Europe.

» A la suite de l'aperçu rapide que nous venons d'offrir sur la population, la force militaire, le commerce et les finances d'Haïti, en un mot sur la statistique de cette république, passons à des observations plus étendues sur la situation morale. Un extrait d'une lettre du général Inginac, secrétaire-d'État du président Boyer, présente sur cette matière des éclaircissements précieux; il démontre avec quel soin on s'occupe à Haïti de l'objet le plus important qui puisse fixer l'attention des gouvernements, de celui auquel se rattachent essentiellement toutes les améliorations sociales; nous voulons parler de l'instruction publique. Il fait connaître, en même temps, les progrès de l'agriculture et du commerce, et l'excellent esprit qui protége cette île contre toute invasion étrangère. »

D'autres documents authentiques nous apprennent qu'au Port-au-Prince il n'y a pas moins de quatorze écoles libres, où des élèves de l'un et de l'autre sexe, au nombre de 813, apprennent à lire, à écrire, à calculer, et puisent même des connaissances d'un ordre supérieur; et qu'au Cap, il y a six écoles particulières; sans compter les écoles publiques, où l'on reçoit, outre l'instruction élémentaire, des leçons d'algèbre, de géométrie, d'histoire et de géographie.

En ce qui concerne les mœurs, nous ne saurions donner une meilleure idée de l'importance qu'on y attache, qu'en rapportant quelques passages d'une lettre de Christophe, publiée dans un numéro du *Propagateur*, qui s'imprime à Haïti.

« Je m'occupe, dit cet homme extraordinaire, de répandre, autant que possible, parmi mes concitoyens, des principes de religion et de vertu. Mais considérez, mon ami, combien il faut de temps et de travaux pour faire germer des idées de

morale dans toutes les classes d'un peuple qui ne fait que sortir des ténèbres de l'ignorance, qui vient à peine de briser ses fers, et qui a été, pendant vingt-cinq ans, en proie aux vicissitudes du sort, aux désastres et aux révolutions.

» Ces renseignements, émanés de membres du gouvernement, paraîtraient-ils suspects ? Des extraits d'un rapport fait à la *Convention américaine* par un comité pris dans son sein, qui a eu pour mission d'examiner la condition morale et politique des peuples d'Haïti, d'après les renseignements fournis par diverses personnes qui ont habité Haïti, et d'après les pièces officielles qui s'y impriment, il résulte que ces peuples paraissent avoir fait, sous le rapport de la civilisation et des lumières, des progrès presque sans exemple dans l'histoire des nations.

» Les écoles publiques, établies dans l'île, sont, relativement aux besoins de la population, plus nombreuses que les institutions de ce genre connues dans les différents pays de l'Europe, et leurs élèves se distinguent par leurs progrès.

» Le gouvernement est fort et paraît solidement établi..... L'abondance qui règne dans l'île semble indiquer que le pouvoir y est exercé avec douceur, et que le peuple n'y est soumis ni à des impôts vexatoires, ni aux abus du monopole.

» Les pièces officielles et les feuilles publiques qui ont paru à Haïti se distinguent généralement par un style si pur, par un jugement si profond, et par des sentiments si élevés, qu'on a pensé communément que ces écrits étaient l'ouvrage d'étrangers, et non de ceux qui les avaient signés. On se refusait à croire que des hommes de race noire pussent atteindre au degré de perfectionnement intellectuel que ces documents supposent. Quelques doutes ayant été exprimés sur ce point dans un article de la *Gazette nationale* de cette ville (*Philadelphie*), le rédacteur d'un des meilleurs journaux de Boston a attesté, d'après le témoignage d'une personne digne de foi qui a fait un long séjour à Haïti, que les écrits en question sont réellement des auteurs dont ils portent les noms (1). »

En présence d'une révolution si remarquable, osera-t-on bien encore soutenir l'infériorité intellectuelle des nègres ?

(1) *Revue britannique*, t. I, 1827.

quel est le peuple d'Europe qui ait montré, en si peu de temps, tant de puissance et d'énergie intellectuelle ? Et si maintenant nous parcourons la liste des hommes célèbres, produits dans ces derniers temps par la race noire, il n'y aura plus rien à ajouter pour démontrer que l'intelligence humaine est la même chez toutes les races.

Le nègre Amo prit son grade de docteur à la Faculté de Vittemberg, dont il devint le doyen; la direction du génie fut confiée, en Russie, au nègre Hannibal. Toussaint Louverture, le premier des noirs, en qui Bonaparte redouta un rival; qui, du rang d'esclave, s'éleva au pouvoir suprême, et jeta les racines profondes de la liberté de ses frères, était-il un homme si indifférent? La trahison seule le livra à la France où il vint mourir. Christophe et Dessalines, ses lieutenants, ainsi que beaucoup d'autres qu'a vus naître la révolution de Saint-Domingue, ont montré autant de courage et d'énergie que les plus grands capitaines des temps anciens et des temps modernes. Le grand Péthion, mulâtre né à St-Domingue, dont on ne retrouve le type que dans l'antiquité, et dont on a dit qu'il fut peut-être plus que l'égal de Washington sous le rapport de la capacité, se montra aussi sage magistrat que grand capitaine. Julien Raymond, L'Islet Geoffroy, le premier, membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques; le second, de l'Académie des sciences physiques; G. Lethierre, de l'Institut, qui fut directeur de l'Académie française de peinture à Rome, et dont on voit les chefs-d'œuvre au Louvre, prouvent que les noirs ne sont pas moins susceptibles de se distinguer dans les sciences et les arts que dans la politique et la guerre. Alexandre Davy Dumas, fils naturel d'une négresse et du marquis de la Pailleterie, fut un des plus grands généraux des guerres d'Italie et de la révolution; ses mémoires prouvent qu'il savait manier la plume en même temps que l'épée. Général en chef de l'armée des Alpes, il fut appelé par le premier consul l'Horatius Coclès du Tyrol. Alexandre Dumas, son fils, est assez connu par ses drames.

Divers auteurs ont recueilli les exemples des nègres qu'un talent naturel avait créés poètes, philosophes, musiciens, artistes plus ou moins distingués. Blümenback assure avoir lu

des poésies latines et anglaises dues à des nègres, et que des littérateurs européens eussent été jaloux d'avoir produites (1). Brissot a vu dans l'Amérique septentrionale des nègres libres, exerçant avec succès des professions qui réclament beaucoup d'intelligence et de savoir, telle que la médecine; un noir faisait sur-le-champ, de force de tête seule, des calculs prodigieux. L'évêque Grégoire a composé un *traité sur la littérature des nègres*, et parmi les preuves multipliées qu'il offre de leurs travaux dans toutes les carrières du savoir, il cite aussi plusieurs négresses; on remarque entre autres Philis Veathley, qui, transportée, dès l'âge de sept ans, de l'Afrique en Amérique, puis en Angleterre, y apprit bientôt les langues anglaise et latine. A l'âge de dix-neuf ans, elle publia un recueil de poésies anglaises estimées. Le docteur Beattie ne trouve le nègre inférieur en rien aux blancs, non plus que Clarkson. Le suédois Wadstrom, qui les observa sur les côtes d'Afrique, les reconnut susceptibles de diriger des manufactures d'indigo, de sel, de savon, de fer, etc. Leurs vertus sociales, ajoute le docteur Trotter, sont au moins égales aux nôtres; on les voit constamment hospitaliers et sensibles pour ces mêmes blancs qui les tyrannisent (2). Tous ces faits qui nous sont fournis par l'auteur des objections que nous avons réfutées, ne sont pas suspects. Ils prouvent, nous semble-t-il, plus que des exceptions; autrement, il faut dire aussi que les intelligences remarquables qui sortent, par l'éducation, de nos campagnes, ou qui s'élèvent au-dessus des autres dans la société, par une éducation plus forte, sont des exceptions; et alors il n'y a plus de terme au système des exceptions.

Le Sénégal, la patrie des vrais nègres, n'est pas moins remarquable dans sa marche ascendante que la république d'Haïti: les choses s'y passent avec moins de violence, mais non moins sûrement. Il y a maintenant des écoles florissantes, un commerce actif; et bientôt il y aura un clergé noir, aussi remarquable par sa science que par ses vertus. Trois jeunes gens noirs du Sénégal sont venus en France faire leur éducation, ils ont passé cinq ans au séminaire du Saint-Esprit à Paris; ils y ont

(1) *Magaz. für. physik. und. nat. hist.*, Gotha, t. IV, Baud. III, p. 5 et 8.
(2) *Dictionn. d'histoire natur.*, art. *Nègre*, par Virey.

étudié la théologie et y ont reçu les saints ordres; ils viennent de partir en novembre 1842 pour retourner dans leur patrie. J'ai eu le bonheur de les connaître particulièrement, et je m'honore de leur amitié; leur modestie et leurs vertus égalent leur science; il y a peu de prêtres en Europe plus instruits qu'eux. Ils savent parfaitement bien le latin, le grec, le français, l'arabe; ils connaissent l'histoire, la géographie parfaitement. Ils ont étudié avec soin les sciences naturelles; ils possèdent les arts de la musique et du dessin, et l'un d'eux peint admirablement. La théologie et l'Ecriture sainte ont été, naturellement pour eux, l'objet d'études profondes. Leur dessein généreux est de fonder un collége dans leur patrie. Daigne le Père commun de tous les hommes les bénir et faire fructifier leurs travaux; et dans quelques années ils prouveront aux détracteurs de leur race, combien leur âme est belle et leur intelligence élevée!

9° Nous nous arrêtons là, dans la liste des citations d'intelligences remarquables chez les noirs, que nous pourrions multiplier. Nous en avons dit assez pour prouver que l'intelligence humaine est la même chez tous les hommes, de quelque couleur qu'ils soient; et que, par conséquent, il n'y a qu'une seule espèce humaine, puisque c'est surtout l'intelligence qui fait l'homme.

Enfin, la moralité de l'espèce humaine prouve tout aussi puissamment l'unité d'espèce. La moralité humaine a sa base dans l'activité libre de l'intelligence, et dans la loi qu'elle peut observer ou enfreindre. La loi a son principe unique en Dieu, dans sa puissance et sa souveraine autorité. Nul être créé n'a le droit par lui-même d'imposer des lois à un autre être. En outre, la loi morale étant, comme nous l'avons vu, nécessaire à la conservation et à la perpétuité de la création, il est évident que Dieu seul pouvait en être l'auteur. Il suit de là que cette loi est une comme Dieu, une comme la création; elle peut varier dans l'étendue de son accomplissement par suite de la liberté humaine, mais elle est toujours fondamentalement la même; et toutes les lois humaines découlent d'elle, et lui empruntent leur principe et leur force. La loi morale ne régit et ne peut régir que l'espèce humaine; les animaux ne sont pas des êtres moraux; ils ne sont pas responsables de leurs actes. L'homme

seul, étant maître de ses actes, peut aussi en répondre. La loi morale étant une, et n'étant que pour l'homme, il s'agit de savoir si toutes les races humaines sont soumises à la loi morale; personne n'oserait le nier. Les faits, d'ailleurs, sont là pour donner le démenti à une pareille prétention. Le droit des gens est un fait et un principe de la loi morale; or, il existe entre toutes les nations, sans distinction de couleur ou de forme. Le juste et l'injuste, la vertu et le vice, la vérité et le mensonge, sont admis et reconnus fondamentalement les mêmes chez tous les peuples, même les plus abrutis et les plus sauvages; seulement l'ignorance peut égarer dans l'application. La religion, qui est la grande loi morale, existe chez tous les peuples malgré les erreurs par lesquelles ils la défigurent. Mais il est prouvé aujourd'hui, par des faits suffisants, accomplis sur toute la face de la terre, qu'il n'est pas un peuple qui ne soit susceptible de connaître, d'aimer et de pratiquer la seule religion véritable, une fois qu'elle lui a été annoncée; les obstacles mêmes qui s'opposent à sa propagation chez les peuples divers prouvent la liberté morale de ces peuples. Puisqu'il n'y a donc qu'une loi morale, et que toutes les races humaines sont soumises à cette loi morale, qu'elles l'accomplissent autant qu'elles la connaissent, il s'ensuit qu'il n'y a réellement qu'une seule espèce humaine. Dira-t-on qu'il y a des degrés dans la moralité fondamentale des peuples; alors il faut dire aussi qu'il y a des degrés dans l'activité intellectuelle et dans la liberté humaine; et si la race nègre a moins de moralité, moins de liberté que la blanche, elle ne peut plus être soumise à la loi morale qui est une et qu'elle ne peut plus accomplir dans son intégrité; la race noire se trouve, sous ce rapport, entre l'homme et le singe, et dès-lors il faut reconnaître, dans le singe et dans tous les animaux, un degré plus ou moins grand d'activité intellectuelle et de liberté morale; mais quelles lois morales imposerez-vous aux singes, aux tigres, aux lions, et en descendant plus bas dans l'échelle des animaux, aux vers de terre, à l'hydre verte et enfin à l'éponge. Faites donc des traités de paix avec les animaux féroces qui vous dévorent; faites des alliances avec les insectes qui dévorent vos cultures et vos moissons!

Non, il n'est plus permis de soulever la question de pluralité

d'espèce humaine. L'émancipation des races noires est désormais un fait accompli. En prenant rang parmi les nations politiques, en faisant reconnaître leurs droits, en marchant les égales des nations dont elles ont secoué le joug, en les forçant à traiter avec elles de la paix et de la guerre, du commerce et de toutes les relations politiques et civiles, les races noires ont prouvé leur véritable nature. Et l'unité de l'espèce humaine est désormais une question moralement et politiquement résolue par les faits accomplis, et par la conduite de toutes les nations civilisées, dont les actes sont la dernière, la plus solennelle et la plus puissante réponse qui ait été jamais faite aux esprits systématiques, qui peuvent encore se bercer d'illusions et de rêves, mais qui ne peuvent, sans folie, donner le démenti à la grande vérité politique et morale qui s'est enfin manifestée de nos jours par les actes solennels de toutes les nations civilisées.

Nous avons prouvé que toutes les races humaines étaient de la même espèce physique et corporelle; nous avons vu la vanité des objections opposées à cette thèse; et enfin l'intelligence et la moralité humaine, le caractère naturel le plus élevé de l'homme, nous ont prouvé plus puissamment encore l'unité d'espèce. Concluons donc que tous les hommes sont nés d'un seul couple, comme le dit Moïse.

LEÇON XXIII.

CRÉATION DE L'ESPÈCE HUMAINE DANS UN COUPLE UNIQUE; QUESTIONS QUI S'Y RATTACHENT.

Au point de vue physique, intellectuel et moral, nous avons démontré qu'il n'existe qu'une seule espèce humaine. Nous sommes ainsi préparés à conclure qu'il n'y a eu qu'un homme et une femme de créés à l'origine, et que d'eux sont sortis tous les hommes, comme l'enseigne Moïse; cependant il s'est rencontré des auteurs qui ont essayé de soutenir, les uns,

l'existence des préadamites; les autres, l'existence des coadamites, hommes qui eussent été les contemporains, mais non les fils d'Adam. Or, ces deux opinions sont complétement dénuées de fondement.

Si les partisans des préadamites prétendent qu'il a existé d'autres hommes avant Adam, avec une autre création, dont il ne restait plus trace vivante, lorsque le monde et l'homme actuels furent créés, c'est une hypothèse imaginaire, un rêve sans aucun appui, une opinion sans base, sans importance aucune, sans portée, sans conclusion, impossible à soutenir, puisqu'elle est sans aucun élément de solution et qu'elle n'a aucun lien, aucun rapport avec le monde et l'humanité connus. Ainsi présentée, ce serait perdre sa peine et son temps que de s'en préoccuper et de chercher à discuter un rêve d'imagination sans consistance.

Mais d'autres personnes ont accepté l'existence des préadamites, comme existant encore lorsqu'Adam parut sur la terre; ces personnes s'appuient sur quelques textes de la Genèse, mal compris et mal interprétés. Voici leurs raisons :

1° Nous lisons dans la Genèse qu'Abel fut pasteur de brebis et Caïn agriculteur (1); or, pourquoi Abel aurait-il gardé les brebis, sinon à cause des voleurs, qui ne pouvaient être ni son père, ni sa mère, ni son frère? Donc des hommes ont préexisté à Adam.

Nous répondons simplement qu'Abel fut pasteur de brebis, comme on l'a toujours été, non à cause des voleurs humains, mais pour protéger les pauvres moutons contre les voleurs loups, renards, tigres, lions, et autres bêtes carnassières très-friandes de leur chair; en second lieu, il fut pasteur de brebis, pour en recueillir la laine et vivre de leur lait, parce que la brebis est un animal créé domestique et utile à l'homme; il n'est donc nullement question ici de voleurs préadamites.

L'agriculture suppose, dit-on, plusieurs autres arts, et par conséquent des hommes préexistants.

Sans doute on oublie qu'Adam, instruit par Dieu même qui lui avait donné la terre à cultiver, avait transmis à son fils

(1) Gen. IV, 2.

les connaissances suffisantes, sans qu'il eût besoin d'apprendre toutes les sciences et tous les arts accessoires dans une ferme modèle. Car la plupart de nos laboureurs ignorent toutes ces choses, et n'en pratiquent pas moins l'agriculture.

Nous lisons encore dans la Genèse que Dieu dit à Caïn : « Pourquoi es-tu irrité, et pourquoi ton visage est-il abattu? Si tu fais bien, n'en recevras-tu pas le salaire? Si tu fais mal, sur le seuil de ta porte ton péché ne paraîtra-t-il pas soudain (1)? » Or, que signifient ici les portes, *foribus*, sinon le lieu où se rendait la justice chez les Orientaux ; Dieu veut donc dire à Caïn que s'il pèche, il sera traîné devant les juges ; ce qui suppose des hommes préexistants à Adam.

Quand tel serait le sens de ce passage, cela supposerait uniquement qu'Adam était le roi, le pontife et le magistrat de ses enfants, qui devaient déjà être nombreux, à l'époque où Dieu parlait ainsi, et qui auraient bien pu amener Caïn coupable devant leur père.

Mais tel n'est pas le sens du mot *portes* (foribus), qui signifie simplement que si Caïn pèche, la peine suivra de près son péché ; c'est la signification du mot *fores* dans plusieurs passages de l'Ecriture et même dans les auteurs profanes (2). De plus, le contexte prouve que tel est le vrai sens, puisqu'il est dit dans le même verset : « Si tu fais mal, aussitôt à tes portes se présentera ton péché? Son aiguillon sera sans cesse contre toi..... » Ce qui ne veut dire autre chose que la présence de son crime qui le poursuivra, qui sera sans cesse devant ses yeux, devant ses pas, dans sa demeure, en un mot, aux *portes* de sa conscience, avec laquelle les préadamites n'ont absolument rien à démêler.

On lit dans le même chapitre que Caïn répondit à Dieu : « Voilà que vous me rejetez de la face de la terre..... Je serai errant et fugitif.... et quiconque me rencontrera me tuera.... Et Dieu mit un signe à Caïn, afin que quiconque le trouverait ne le tuât pas. Caïn sortit donc de la présence du Seigneur et s'enfuit, et habita en la terre qui est vers l'orient d'Eden(1). »

(1) Gen. IV, 6, 7.
(2) Jésus-Christ dit en parlant du dernier Jugement : *Scitote quòd in proximo sit in ostiis ;* — Plutarque : *Febris est in foribus, etc.*
(3) Gen. IV, 14, 15, 16.

Or, dit-on, tous ces textes supposent qu'il y avait déjà une grande multitude d'hommes sur la terre, par conséquent, ils venaient des préadamites.

Malheureusement la conclusion n'est pas dans les prémisses. D'abord, qu'aurait fait aux préadamites la mort d'Abel qui ne leur était rien; c'étaient ses frères et non les préadamites que Caïn devait craindre.

Sans doute les hommes étaient déjà nombreux lorsque Caïn tua son frère Abel, mais non par la multiplication des préadamites. En effet, outre Caïn, Abel et Seth, les seuls désignés nominativement, la Genèse dit qu'Adam eut des fils et des filles (1). Or, l'observation la plus exacte prouve que les hommes s'augmentent du double dans l'espace de trois cent soixante ou trois cent soixante-dix ans; suivant cette loi de progression, Abel ayant été tué vers 128 ou 129 après l'expulsion du Paradis terrestre, Whiston a calculé qu'il devait y avoir alors plus de quatre mille âmes. D'autres comparant la multiplication connue de la famille de Jacob en Egypte, dans l'espace de cent dix ans, avec la multiplication possible des descendants de Caïn, d'Abel et des autres enfants d'Adam, dans l'intervalle de cent trente années, en concluent qu'il pouvait y avoir au moins cent mille âmes sur la terre, lorsque Caïn immola Abel à sa jalousie. La multiplication des hommes ne venait donc pas des préadamites.

On objecte de nouveau que Caïn n'avait pu épouser une fille d'Adam qui n'en avait pas encore, et qu'il dut en conséquence épouser une fille des nations.

D'abord il n'est pas question dans l'Ecriture qu'Adam n'eût pas de filles. Il est bien vrai qu'il n'est parlé des filles d'Adam qu'après la naissance de Seth, comme résumé général de la postérité d'Adam, sans préciser l'époque de leur naissance (2). Mais personne n'ignore que Moïse n'a le plus souvent énuméré que les généalogies qui intéressaient le peuple d'Israël, et qu'il n'a parlé des autres familles qu'en passant et par occasion. En second lieu, tous ceux qui ont lu l'Ecriture savent encore que ce n'est pas toujours la généalogie des aînés qu'il

(1) Gen. v, 4. — (2) *Idem.*

donne, mais uniquement celle des ascendants du peuple de Dieu, la ligne héritière des bénédictions et des promesses. Ainsi, après avoir donné la première généalogie des Caïnites, il les abandonne tout-à-fait pour n'en plus parler qu'en général à l'occasion du déluge, sans même les nommer. Il dit qu'Adam eut des fils et des filles, sans rien dire de leur postérité; mais il donne la postérité de Seth dans la seule ligne, toutefois, qui conduit à Noé. Après le déluge il donne la postérité de Japhet, fils aîné de Noé, celle de Cham, et puis celle de Sem, qui, quoique n'étant pas l'aîné, est toujours nommé le premier parce qu'il fut l'héritier des promesses et le père des Hébreux. Moïse laisse ensuite toutes ces généalogies pour ne suivre que la ligne directe depuis Sem jusqu'à Tharé, père d'Abraham; or Abraham n'était très-probablement que le troisième fils de Tharé, puisque Nachor, frère d'Abraham, épousa Melcha, fille d'Aran leur frère, mort avant le mariage d'Abraham et de Nachor; Aran était donc l'aîné; et comme Isaac, fils d'Abraham, n'épouse que la petite-fille de Nachor, Rébecca, il est probable que Nachor était l'aîné d'Abraham. Ismaël, fils aîné d'Abraham, n'est pas non plus celui dont Moïse s'occupera, mais bien Isaac, l'enfant de la promesse, l'héritier de la bénédiction. Esaü, fils aîné d'Isaac, sera également mis de côté, tandis que Jacob, le cadet, sera préféré. Parmi les douze fils de Jacob, c'est Juda, le quatrième, qui sera l'héritier des promesses et des grandes bénédictions. Dans la descendance de Juda, la même chose se représente plusieurs fois, jusqu'à David, dernier des fils d'Isaï, et qui sera l'héritier des promesses et la souche des rois de Juda. Parmi les enfants de David, ce ne sont pas les aînés qui lui succèdent, mais Salomon, second fils de la femme d'Urie. Il est donc largement démontré que les généalogies de l'Ecriture ne tiennent pas compte de l'ordre précis des naissances; elles ont toutes pour but principal l'ascendance du Messie promis. Et il est remarquable que cette ligne, si importante, ne se suit point par les aînés, mais presque toujours par les cadets (1); et cela depuis Seth jusqu'à Salomon, et en-

(1) N'y a-t-il pas là une coïncidence remarquable avec ce que l'observation nous montre, que généralement les aînés sont plus lourds, ou plus faibles et moins spirituels que les cadets? En sorte qu'à très-peu d'exceptions près, on peut

core au-delà. On ne peut donc rien conclure du nombre et de l'ordre des enfants d'Adam, par la généalogie qu'en donne Moïse ; au contraire, tous les faits que nous venons d'exposer conduisent à reconnaître qu'Adam a eu plusieurs fils et plusieurs filles avant Seth.

Un autre fait important, c'est que l'Ecriture ne mentionne jamais les femmes dans les généalogies ; de ce que Moïse ne nomme pas les filles d'Adam, on ne peut donc nullement conclure qu'il n'en eût pas même avant Abel, le second fils nommé.

Il est, en effet, impossible d'admettre que pendant 129 ans qui s'écoulèrent depuis la sortie du paradis terrestre jusqu'à la mort d'Abel, Adam n'ait eu aucune fille, ni aucun fils ; Caïn même, qui avait alors 127 ou 128 ans, devait avoir engendré plusieurs fils et plusieurs filles ; Abel lui-même, qui pouvait avoir 120 et quelques années quand il fut tué, devait aussi avoir plusieurs fils et plusieurs filles.

Ces faits et ces considérations ne laissent aucun appui à l'opinion des préadamistes.

Enfin, on a cherché un dernier soutien à cette opinion dans ce que l'Écriture dit que Caïn bâtit une ville qu'il appela du nom de son fils Énoch, que l'on dit être son premier-né. Or, dit-on, pour bâtir une ville, il fallait des architectes et des citoyens ; quels auraient-ils pu être, puisqu'Abel étant mort, il ne restait plus qu'Adam et Ève ? Donc, il faut admettre des préadamites, avec lesquels Caïn bâtit cette ville d'Hénochia.

Dans l'une des objections précédentes, on prétendait que la frayeur de Caïn prouvait l'existence des préadamites qui pouvaient seuls le tuer ; dans celle-ci au contraire, bien loin de les redouter, il se réfugie vers eux Il faudrait au moins être d'accord avec soi-même quand on prétend soutenir une thèse, ou faire des objections.

Sans doute si Caïn avait bâti une grande ville, il aurait eu besoin d'architectes et de maçons ; mais si cette ville n'était qu'une réunion de cabanes, ce qui pourrait être infiniment probable, il n'avait pas besoin de tant de maçons, de si habiles archi-

dire que les aînés sont plutôt les enfants de la chair, et les cadets les enfants de l'esprit.

tectes ; il put à lui seul en construire un grand nombre, les matériaux ne lui manquaient pas et ne lui coûtaient probablement pas cher.

La prétention qu'Énoch fut le fils aîné de Caïn n'est pas fondée. L'Écriture dit, il est vrai (1), que le premier fils qu'il engendra après son crime, fut Énoch ; mais est-il croyable qu'il soit parvenu à l'âge de 127 ou 128 ans sans se marier? on ne peut admettre une telle hypothèse. L'Écriture ne nomme pas les enfants nés de Caïn avant son crime, mais nous avons vu bien d'autres omissions de ce genre, et ici il y a une raison grave du silence de l'Écriture sur les premiers, et de l'énumération des seconds. Les premiers, en effet, n'avaient pas participé au crime de leur père ; plusieurs d'entre eux purent même le détester et se séparer de lui pour demeurer auprès de leurs grands parents, Adam et Ève, et être comptés parmi les enfants de Dieu. Ceux, au contraire, qui naquirent après le crime de Caïn, furent conçus d'un père coupable, et héritèrent de sa méchanceté ; ils s'appelèrent les enfants des hommes et finirent plus tard par pervertir les enfants de Dieu ; voilà pourquoi Moïse raconte leur généalogie, elle était nécessaire pour éclairer la suite de son histoire. C'est une nouvelle ligne d'hommes pervers qui commence à Caïn meurtrier, mais cela ne prouve rien contre l'existence des enfants de Caïn avant son crime.

La construction de la ville d'Hénochia suppose évidemment que Caïn avait déjà un grand nombre d'enfants et même de petits-enfants; car, comme on le dit dans l'objection, pour construire une ville il fallait des architectes et surtout des habitants. Or, quels pouvaient être ces habitants? ce n'étaient pas des préadamites, sur lesquels Caïn n'aurait eu aucune autorité, et parmi lesquels il eût dû se trouver fort heureux d'être reçu comme étranger. Ce ne pouvaient donc être que ceux des enfants de Caïn qui ne l'abandonnèrent pas après son crime, dont il réclama l'appui, et qu'il put même contraindre à venir habiter autour de lui, afin qu'ils lui aidassent à se défendre des vengeances des autres enfants d'Adam, frères d'Abel, ou même des enfants de celui-ci. Ce dut même être là

(1) Gen. IV, 17.

le principal motif qui porta Caïn à construire une sorte de ville, où toutes les demeures de ses enfants, groupées autour de la sienne, ne le laisseraient jamais dans l'isolement et l'abandon.

Cultivateurs comme leur père, et par conséquent fixés sur le sol, ils durent les premiers construire une bourgade, qui porta le nom de ville, tandis que les enfants d'Abel, pasteurs comme leur père aussi bien que les autres enfants d'Adam, menaient la vie nomade et ne pouvaient se fixer dans une même bourgade.

Que si l'on tient absolument à ce que la ville d'Hénochia ait été une magnifique cité, nous dirons que les hommes instruits presque immédiatement par Dieu même, devaient être d'habiles architectes ; que d'ailleurs les enfants de Caïn étaient déjà nombreux, et que l'Écriture ne fixant point la durée de la construction de leur ville, ils purent y mettre tout le temps nécessaire, et puis l'embellir de jour en jour. On peut sur ce point supposer tout ce qu'on voudra.

Mais, nous espérons l'avoir démontré, l'existence des préadamites est insoutenable. En est-il de même des coadamites?

Il y a deux manières de soutenir cette opinion ; d'abord ceux qui prétendent qu'il y a plusieurs espèces humaines ; et en second lieu, ceux qui, n'admettant qu'une espèce, prétendraient qu'il y a eu plusieurs couples de créés.

La seule opinion qui admet plusieurs espèces humaines a été soutenue ; mais nous croyons avoir suffisamment démontré qu'il n'existe qu'une seule espèce humaine, et nous confirmerons encore cette thèse par la réponse à ceux qui prétendraient que Dieu a créé plusieurs couples humains.

Or, il n'y a eu qu'un seul couple humain de créé immédiatement par Dieu ; cette vérité est certaine et rationnellement démontrable, quoi qu'en disent même certains théologiens qui n'en voient d'autres preuves que celles, déjà assez puissantes, de la révélation, mais qui ne se sont pas donné la peine de rechercher celles que nous fournit la nature même de l'homme, son histoire et son langage.

La nature physique de l'homme, c'est-à-dire l'anatomie et la physiologie, nous fournissent les preuves certaines de l'unité d'espèce, mais ne peuvent, il est vrai, nous servir à démontrer

positivement qu'il n'y ait eu qu'un seul couple de créé immédiatement par Dieu ; elles ne font que nous conduire à la porte de la démonstration de cette vérité.

Mais nous avons largement prouvé que l'homme n'est pas seulement un composé d'organes ; il est avant tout un être intelligent, social et moral, et la loi morale a été nécessairement révélée d'une manière sociale. Toutes ces vérités nous sont acquises, elles constituent la vraie nature de l'homme.

Or, si plusieurs couples ont été créés à l'origine, ils formèrent nécessairement autant de familles, sans aucune autorité des unes sur les autres, et par conséquent, le genre humain commence par l'anarchie, ce qui est impossible à concilier avec la nature de Dieu, le but qu'il se proposait, et avec la nature sociale de l'homme.

La loi morale doit être révélée socialement et transmise par la société ; or, dans l'hypothèse de plusieurs familles, Dieu aurait dû se communiquer à chaque chef, qui dès lors eût été pontife et roi tout à la fois, et par conséquent plus d'unité sociale, mais, au contraire, la divergence et l'opposition que nous voyons même naître dans une même famille, sans parler des nations et des peuples. Et il faut avouer que Dieu s'y serait mal pris pour atteindre son but.

Nous avons démontré que Dieu a créé l'homme, comme tout le reste, dans l'état le plus complet et le plus parfait de sa nature. S'il avait créé plusieurs couples, il aurait dû les produire dans le même état de perfection ; la loi éternelle par laquelle il doit toujours employer les moyens les plus parfaits pour arriver à son but, l'y obligeait. Or, serait-il croyable que toutes ces familles se soient dégradées en même temps par une chute commune ou semblable ? cela n'est pas admissible. Cependant comment se fait-il que toutes les races humaines soient évidemment toutes plus ou moins dégradées, plus ou moins tombées de l'état dans lequel Dieu a dû nécessairement les créer ? Ce fait universel est inexplicable par tout autre moyen que par la dégradation d'un premier père unique.

L'histoire et les traditions de tous les peuples connus reconnaissent d'ailleurs cette dégradation d'un premier père ; toutes les nations, même les plus sauvages, remontent à un

premier père dont la chute pèse sur elles; elles en ont conservé des souvenirs et des emblèmes trop frappants pour qu'on puisse les révoquer en doute.

La philologie vient aussi apporter sa preuve à la thèse que nous soutenons. Sans doute, l'unité fondamentale de toutes les langues prouve uniquement l'identité d'intelligence, de raison, de tous les peuples; mais le grand nombre de racines communes à toutes les langues prouve leur unité originelle et par conséquent l'unité du premier couple (1).

Enfin, nous pouvons suivre maintenant les migrations de la plupart des peuples jusqu'à leur commune origine. Il n'y a pas de doute fondé pour les peuples de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique. Quant à l'Amérique, il est aujourd'hui démontré qu'elle communiquait autrefois avec l'Asie par le détroit de Behring, le Kamtschatka et le Groënland. Mitchell a démontré que les indigènes de l'Amérique sont de la même race et de la même famille que ceux de l'Asie; il établit l'origine tartare des Américains septentrionaux, par la ressemblance de traits et de physionomie, par les affinités des idiomes, par l'existence de coutumes semblables, par l'identité de race du chien de Sibérie en Asie, et du chien d'Amérique. Ces peuples avaient plusieurs choses de communes avec les Asiatiques. En effet, avec les païens ils conservaient le culte du feu, les idoles, des sortes de vestales, le feu nouveau, etc., avec les Juifs la circoncision et plusieurs autres points; avec les chrétiens, le baptême, la confession et une sorte d'imitation de la présence réelle dans l'Eucharistie sous les deux espèces du pain et du vin (2). Tous ces faits, et bien d'autres, tendent à prouver que l'Amérique n'a été habitée que très-tard.

Ainsi donc, la nature intelligente, sociale et morale de l'homme, la révélation nécessairement sociale de la loi morale, exigent qu'il n'y ait eu qu'un seul couple de créé; la loi éternelle par laquelle Dieu a dû créer l'homme parfait, et la dégradation évidente de tous les peuples de la terre prouvent qu'il n'y

(1) Voir *Essai sur l'origine des principaux peuples*, 1 vol. in-8°, chez Lecoffre, rue du Vieux-Colombier, Paris.

(2) *Lettere americane di Carli Rubi*, tom. I, lett. 4, 5, 6, 9. — De Maistre, *Soirées*, tom. II, édit. de Paris, 1831.

a eu qu'un seul couple originel; l'histoire et les traditions des peuples, la philologie et les migrations connues de la plupart des peuples proclament la même vérité. Et enfin il nous est démontré physiquement, intellectuellement et moralement, qu'il n'y a qu'une seule espèce humaine.

L'Écriture et l'enseignement chrétien sont donc parfaitement justifiés sur ce point capital qui appartient à la foi. En outre, c'est encore un fait incontestable et incontesté que la première famille humaine habita d'abord l'Asie, d'où nous verrons encore après le déluge tous les peuples se répandre de proche en proche sur les divers points du globe.

Cette question résolue pour l'homme, nous avons à l'examiner pour les animaux; car, en ce qui concerne les végétaux, nul doute qu'ils aient été créés en même temps sur tous les points du globe. Mais peut-on en dire autant des animaux; ou bien chaque espèce a-t-elle été créée unique dans le même lieu que l'homme, pour se répandre ensuite par toute la terre? Cette question est complexe et ne peut être traitée que par parties en considérant les diverses classes d'animaux.

Les animaux inférieurs, tels que les spongidés, les théties, les polypiaires, les madrépores, les coraux, en un mot, tous les animaux rayonnés, vivent tous dans les eaux, et l'immense majorité dans les eaux marines; ils y sont fixés au sol pour la plupart, comme les végétaux; ils ont donc été créés sur tous les points du globe et dans toutes les mers; c'est d'ailleurs ce que dit l'Écriture: « Que les eaux fourmillent d'êtres fourmillants (*Ischeretzou hammaim seheretz nepesch haiah*) (1). » Ces animaux ne marchant point, vivent à des profondeurs et à des expositions diverses, suivant leur genre, dans presque toutes les mers. Produisant une grande quantité de substance calcaire qui s'accumule dans le lieu où ils vivent, ils finissent par encombrer les bassins, arriver à fleur d'eau et ne peuvent plus y vivre, dès-lors ils périssent si ce n'est quelques-uns dont les œufs ou les individus peuvent être transportés par les eaux en d'autres lieux convenables à une nouvelle multiplication. Une très-grande partie des terrains calcaires de toutes les époques ont été ainsi

(1) Gen. I, 20.

formés sur place par les animaux de ce type, au point qu'on serait porté à admettre qu'il en existait un bien plus grand nombre d'espèces autrefois qu'aujourd'hui, puisqu'on les rencontre par masses énormes dans le sol des pays dont les mers n'en contiennent presque plus ; la France et l'Europe en fournissent de nombreux exemples. La nature et les mœurs de ces animaux nous donnent la raison de leur abondance dans le sol et de leur absence presque complète dans nos mers actuelles. En effet, le sol où gisent leurs débris calcaires était un fond de mer, dans lequel ces animaux trouvaient la profondeur d'eau et l'exposition convenables pour vivre et se développer ; mais ces mers, comblées en très-grande partie par eux, ne leur ont plus fourni les conditions nécessaires à leur vie et ils ont fini par y périr totalement. Cette immense abondance de polypiaires, de madrépores et de tous les autres rayonnés, dans les mers primitives, est parfaitement d'accord avec le texte de Moïse : « Que les eaux fourmillent d'êtres fourmillants ; » parfaitement traduit par M. Glaire : « Que les eaux produisent en abondance des êtres animés. » C'était d'ailleurs une prévision de la Providence parfaitement conforme au but de donner la terre à l'homme, puisque par l'abondance des produits de ces animaux la terre augmentait sa surface exondée pour fournir une plus grande étendue à la multiplication de l'espèce humaine, en lui préparant les matériaux de ses arts et de son agriculture.

Il faut en dire autant des mollusques ; ce sont aussi des animaux à transsudation calcaire ; si la plupart sont indépendants du sol, cependant tous les acéphalés, dont la coquille est bivalve, vivent en masses plus ou moins nombreuses dans les baies, les profondeurs d'eau, les expositions qui leur conviennent ; ils se déplacent très-peu, voyagent rarement et jamais loin ; ils ont donc dû être créés sur tous les points du globe où ils vivent ou dans lesquels on rencontre leurs débris ; et ils ont dû disparaître et périr par les mêmes causes que les rayonnés.

Les mollusques céphalidés et céphalés, dont les coquilles sont univalves, sont encore plus indépendants du sol ; mais ils vivent encore pour la plupart en très-grand nombre dans les mêmes lieux, qu'ils peuvent néanmoins varier avec plus de facilité. Cependant comme les uns sont de rivages, les autres de baies, les

autres de pleine mer et de très-grandes profondeurs, on conçoit que les bassins des mers venant à changer et à se combler par tant de causes diverses; que les baies et les rivages venant à se peupler d'hommes, qui y ont détruit soit les animaux eux-mêmes, soit les algues qui les nourrissaient, ces animaux aient dû disparaître en partie, ou en totalité, de tous les lieux où ils n'ont plus trouvé les circonstances nécessaires à leur existence.

Tous les animaux articulés, qui, tels que les crustacés, vivent dans les mers, ont aussi dû être créés sur tous les points du globe.

On doit en dire autant de tous les articulés qui vivent dans les airs, et de tous les poissons.

Tous les animaux que nous venons d'énumérer, et dont les espèces extrêmement nombreuses se dévorent entre elles, n'ont pas pu être créés par couple unique, autrement ils auraient bientôt disparu. Il faut nécessairement admettre que chaque espèce a été créée très-nombreuse en individus, et sur tous les points où elle pouvait vivre. C'est ce que l'on peut toujours inférer du texte de Moïse, déjà cité et qui comprend tous ces animaux : « Que les eaux fourmillent d'êtres fourmillants. » Leurs mœurs d'ailleurs et la nécessité de leur existence nous conduisent à cette conclusion, aussi bien que les faits géologiques.

Les reptiles, tant ceux qui vivent sur la terre que ceux qui vivent dans les eaux, doivent également avoir été créés sur tous les points du globe où ils pouvaient vivre, et nombreux chacun dans leur espèce. On ne concevrait pas, en effet, comment ceux qui vivent à l'embouchure des grands fleuves qui n'ont aucune communication entre eux, se seraient transportés de l'un à l'autre; on ne comprendrait pas davantage comment ceux qui vivent sur la terre, et dont les espèces se retrouvent en divers pays, séparés par des eaux, auraient pu se répandre d'un seul lieu originel.

D'ailleurs, l'Ecriture ne le dit en aucune façon, et l'on doit même inférer le contraire de ces paroles : « Que les eaux produisent en abondance des êtres vivants.... Que la terre fasse sortir de son sein... des animaux rampants (1). » Les eaux et

(1) Gen. I, 20, 24.

la terre sont prises ici dans l'acception générale et absolue, on ne peut donc restreindre la création de ces animaux à un lieu spécial.

Il n'existe donc réellement de difficulté que pour les oiseaux et les mammifères. Une opinion assez générale et partagée par de grands naturalistes, entre autres, par Linnée, penche vers leur création par couples uniques dans le même lieu que l'homme, d'où ils auraient émigré par toute la terre. Nous devons donc approfondir le texte et rappeler les principaux faits qui peuvent conduire à la solution de cette question.

L'Écriture parle de la création des oiseaux et des mammifères, comme de celle de tous les autres animaux ; examinons tous les textes relatifs à ce sujet : « Que les oiseaux prennent leur vol de la terre pour s'élever dans le haut des airs.... C'est de cette manière que Dieu créa toute sorte d'oiseaux avec leurs semblables... Dieu les bénit en disant (aux poissons) : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez les eaux des mers ; et que les oiseaux également se multiplient sur la terre (1). » Ainsi la création des oiseaux est jointe à celle des poissons, ils sont produits en même temps et le cinquième jour ; c'est dans les mêmes termes et par les mêmes expressions que leur création est racontée ; le texte ne présente donc jusqu'ici aucune raison pour admettre une différence entre les animaux marins et les oiseaux. Il faut aussi ranger dans le même cas tous les mammifères aquatiques, tels que les cétacés.

Quand il s'agit de créer les mammifères terrestres, Dieu dit : « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce ; de grands animaux, des animaux rampants et des bêtes sauvages. C'est ainsi que Dieu fit les bêtes sauvages selon leur espèce ; les grands animaux et ceux qui rampent sur la terre selon leur espèce (2). » Tout est encore exprimé ici dans le sens le plus général, c'est la terre et non un point particulier qui produit des animaux par l'ordre de Dieu. Tous les mots qui signifient les animaux sont aussi employés en hébreu dans le sens absolu, sans articles, ce qui marque le sens indéterminé ; si donc les espèces sont créées comme le dit expressément le texte, rien ne porte à conclure qu'elles aient été créées par couple unique et

(1) Gen. I, 20, 21, 22. — (2) *Id.* I, 24, 25.

dans un seul lieu ; les expressions générales du texte porteraient, au contraire, à croire qu'elles ont été créées sur tous les points du globe où elles pouvaient vivre.

Mais, nous lisons au chapitre second de la Genèse que « l'Éternel Dieu ayant formé de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, les avait fait venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait (tout être vivant devant garder le nom que l'homme lui donnerait). L'homme donc avait donné des noms à tous les animaux domestiques, à tous les oiseaux du ciel, à tous les animaux des champs (1)... » C'est sur ces textes que l'on s'appuie pour penser que les oiseaux et les mammifères furent tous créés dans un seul lieu où Adam les nomma, et d'où ils se seraient répandus par toute la terre. Cependant, en approfondissant ces textes et les rapprochant des précédents, on voit que cette conclusion n'y est pas réellement contenue.

D'abord, pour que cette conclusion fût légitime, il aurait fallu que Dieu n'eût créé qu'un seul couple dans chaque espèce ; or, cela n'est dit nulle part. Pourvu que toutes les espèces aient été représentées dans le pays où Adam fut créé, cela suffit pour qu'il ait pu nommer tous les animaux, mais cela n'empêche nullement que les mêmes espèces aient été représentées par d'autres couples, créés en même temps sur d'autres points du globe. Par ce moyen, infiniment probable, on accorde sans aucune difficulté la généralité des textes sur la création qui parlent de la terre dans le sens absolu, avec celle des textes qui disent que tous les animaux furent nommés par Adam.

On ne peut donc pas conclure de ces textes, que tous les oiseaux et les mammifères aient été créés dans un seul lieu.

Mais de plus, il n'est question dans les textes de la nomination des animaux, que des oiseaux et des mammifères, et parmi ces derniers il n'est parlé que des grands animaux sauvages et des animaux domestiques, et nullement des petits animaux qui rampent ou marchent près de la terre, et qui pourtant étaient compris avec les autres dans le texte sur la création. Tous les animaux ne furent donc pas amenés à l'homme dans le

(1) Gen. II, 19, 20.

sens absolu, mais seulement les oiseaux et tous les grands animaux mammifères et terrestres. On peut donc encore moins en conclure que tous les animaux aient été créés dans un seul lieu.

Enfin, s'il faut dans ces textes, comme en un grand nombre d'autres de la Bible et même de la Genèse, de l'aveu de tous les interprètes, entendre les expressions *tous les oiseaux*, *tous les animaux*, comme se rapportant uniquement au pays habité par l'homme, au pays où il fut créé, ces textes signifieront simplement que l'homme donna des noms à tous les oiseaux, à tous les mammifères qui habitaient le même pays que lui, et représentaient la création animale. Quoique cette manière d'interpréter le texte ne soit en rien opposée à la foi, et qu'elle ne fasse aucune violence à la lettre du texte, nous ne prétendons pas la soutenir comme la seule vraie, à l'exclusion de toute autre.

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir, par toutes les considérations précédentes, suffisamment établi que le texte ne dit nullement, ni directement, ni indirectement que toutes les espèces d'oiseaux et de mammifères aient été créées dans un seul lieu, et par couple unique ; cela n'est enseigné et ne devait être enseigné que pour l'homme.

Cependant les faits d'un autre ordre ne permettent pas de douter que notre interprétation du texte soit la plus simple, la plus naturelle, et par conséquent la plus logique. Parmi les oiseaux et les mammifères, les uns sont herbivores, granivores ou frugivores, et les autres sont carnassiers ; les espèces carnassières détruisent les herbivores pour en faire leur pâture. Si donc les espèces herbivores n'avaient été créées que par couple unique, la perpétuité de la création eût été à jamais impossible, puisque les herbivores auraient été dévorés du premier coup par les carnassiers, qui, n'ayant plus de quoi manger, se seraient dévorés entre eux comme cela arrive quelquefois, et auraient fini par périr presqu'aussitôt que créés ; il faut donc nécessairement admettre que les espèces ont été créées assez nombreuses en individus pour maintenir l'équilibre et la perpétuité de la création, à moins, toutefois, qu'on n'aime mieux penser, avec certains esprits qui prétendent forcer Dieu à faire des miracles aussi souvent qu'il leur plaît d'imaginer

une hypothèse, que tous les animaux furent créés herbivores, et que plus tard Dieu changea toute leur organisation et leurs mœurs ; hypothèse sans consistance, qui ne mérite même pas qu'on s'y arrête.

Parmi les oiseaux et les animaux carnassiers, les uns vivent de poissons, de mollusques, les autres d'insectes, les autres de reptiles, les autres, enfin, d'animaux de leurs classes ; il faut donc encore admettre que ces espèces d'oiseaux et de mammifères ont été créées multiples en individus et sur tous les points du globe où ils pouvaient vivre ; la loi harmonique, qui équilibre tous les êtres de la création, le demande ainsi.

Enfin, il y a une loi harmonique d'échanges perpétuels entre tous les animaux et les végétaux, soit pour la nutrition, soit pour la respiration, soit pour l'habitation, etc. Cette loi exige donc encore que les espèces animales aient été créées partout où il y avait des végétaux, et que chaque espèce existât dans un nombre suffisant d'individus pour que l'équilibre harmonique se maintînt.

La géographie zoologique, qui limite certaines espèces animales à certaines contrées, à certains climats, très-étendus à la vérité et beaucoup plus qu'on ne le croit généralement, nous amènerait à la même conclusion. C'est aussi la conséquence qui ressort des faits géologiques, qui nous découvrent une foule d'espèces animales dans le sol des pays qu'elles n'habitent plus vivantes.

La conclusion générale tirée du texte légitimement interprété et des faits de l'observation, est donc que toutes les espèces animales depuis l'éponge jusqu'aux singes inclusivement, ont été créées nombreuses en individus, les inférieures probablement plus que les supérieures, et sur tous les points du globe où chaque espèce pouvait exister. L'homme seul a été créé unique dans son espèce unique.

Non-seulement l'espèce humaine fut créée dans un couple unique, mais, comme nous l'avons déjà vu, d'une manière toute spéciale. D'abord Dieu crée l'homme seul, comme le principe, et lui envoie de son souffle une âme vivante. « Or, continue l'Écriture, l'Éternel Dieu avait planté en Éden, du côté de l'Orient, un jardin où il plaça l'homme qu'il avait formé; il y

avait fait croître toutes sortes d'arbres beaux à voir et dont les fruits étaient délicieux ; l'arbre de la vie au milieu du jardin, ainsi que l'arbre de la science du bien et du mal. Un fleuve aussi sortait d'Éden pour arroser le jardin, et en sortant il se partageait en quatre autres grands fleuves.... le Phison... le Guion (Géon)... l'Hidéquel (Tigre)... et l'Euphrate.... Or, l'Éternel Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden, pour le cultiver et en avoir soin ; il lui intima ses ordres, en disant : Tu peux manger librement des fruits de tous les arbres du jardin ; mais garde-toi de manger de celui de la science du bien et du mal ; car, si tu en manges, il te faudra mourir. L'Éternel Dieu dit aussi : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une compagne semblable à lui ; car l'Éternel Dieu ayant formé de la terre les animaux des champs, les oiseaux du ciel, les avait fait venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait.... L'homme donc avait donné des noms à tous les animaux et à tous les oiseaux ; mais comme il ne se trouva pas une compagne qui lui convînt, l'Éternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme..... et créa la femme (1).....

Plusieurs questions ont été soulevées à l'occasion de ce chapitre. D'abord celle du paradis terrestre ; quelle était sa position ? Parmi les opinions qui partagent les érudits sur ce point, deux seulement nous paraissent soutenables, celle de Michaëlis et celle de Huet, évêque d'Avranches.

Michaëlis croit que le Phison est le Phase ou Araxe, et le Géhon, l'Oxus ou Amudaria, que la terre de Chavilah est la contrée qui s'étend au nord du Phase jusqu'à l'extrémité septentrionale de la mer Caspienne, contrée autrefois abondante en or, où se trouvaient deux sortes de pierres précieuses, le bedolach et l'onyx ; et que le pays de Chus, ou de *Chos*, selon une autre leçon qu'il adopte, est le canton de Balk, que l'Oxus traverse, et que les Arméniens nomment encore à présent *Chos*. Dans ce sentiment, le pays d'Eden s'étendait de l'Euphrate au Phase et du Tigre à l'Oxus, il comprenait l'Arménie, le Ghilan, le Chorassan, etc., et c'était dans une partie de cette contrée que se trouvait le paradis terrestre.

(1) Gen. II, 7-24.

Le savant Huet pense que le Phison et le Géhon sont les deux bras qui forment le Tigre et l'Euphrate, après avoir coulé quelque temps dans le même canal; que la terre de Chavilah, arrosée par le Phison, est l'Arabie; et que la terre de Chus est la Susiane, appelée encore aujourd'hui le Chusistan, c'est-à-dire la province de Chus. Ainsi le paradis terrestre aura été placé sur le canal du Tigre et de l'Euphrate réunis; et le pays d'Eden se sera étendu des rives de ces deux fleuves au golfe Persique, où le Phison et le Géhon vont se jeter.

On a fait mille autres conjectures sur cette question, trop peu importante, et d'ailleurs insoluble, pour nous arrêter davantage. Libre à chacun d'embrasser sur ce point toute opinion qui ne blesse pas le bon sens, comme plusieurs de celles qui ont été émises.

On s'est aussi demandé où l'homme avait été créé. Le texte ne le dit pas; il dit seulement qu'après l'avoir créé, Dieu le prit et le plaça dans le paradis terrestre préparé pour le recevoir. Combien de temps s'écoula entre la création de l'homme et son entrée dans le paradis terrestre? L'Ecriture n'en dit rien, mais laisse à conclure que ce fut immédiatement après sa création.

Il s'est élevé plusieurs opinions sur l'arbre de vie, sur l'arbre de la science du bien et du mal. Or, tout ce qu'il nous est permis de dire, c'est que Dieu pouvait bien avoir donné au fruit de l'arbre de vie la vertu de rendre inaltérable la santé de l'homme innocent. Quant à celui de la science du bien et du mal, ce n'est pas que le fruit de cet arbre ait par lui-même la vertu d'enseigner le bien ou le mal, mais en soumettant l'homme à une épreuve, sa désobéissance en mangeant du fruit de cet arbre montrerait à l'homme, qui ne connaissait que le bien, la différence terrible qu'il y a entre le bien et le mal. Ou bien encore, cet arbre est appelé l'arbre de la science du bien et du mal, parce qu'il devait apprendre si l'homme persévérerait dans le bien en ne touchant pas à son fruit, ou s'il commettrait le mal en désobéissant.

Combien de temps Adam demeura-t-il dans le paradis terrestre avant que Dieu lui amenât les animaux pour qu'il leur donnât des noms? les passa-t-il pour ainsi dire en revue tout d'un coup, les nommant à mesure qu'ils passaient devant lui? Cela peut être; on l'a soutenu. Mais nous n'en voyons aucune

preuve certaine dans l'Ecriture; nous serions même plus portés à croire qu'Adam employa à ce travail un temps plus ou moins long, sans toutefois prétendre imposer notre opinion.

Ce qu'il y a de plus clair, c'est que ce fut après cette revue et la dénomination des animaux qu'Adam désira avoir une compagne, et que la femme fut créée dans le paradis terrestre; le fut-elle le sixième jour comme l'homme, ou après le septième jour? La question n'est pas résolue, et nous pensons qu'on peut sur ce point embrasser l'une et l'autre opinion sans blesser en rien la foi; si l'on accepte que l'homme ne nomma pas tous les animaux dans un seul jour, mais qu'il y employa un certain temps, il faudra aussi admettre que la femme fut créée après le septième jour.

On a encore beaucoup discuté sur la manière dont la femme fut créée, les uns ont voulu voir dans la côte enlevée à Adam pour former Eve, une allégorie; mais cette opinion hardie a été vivement combattue, et le sentiment le plus général des Juifs et des chrétiens, c'est qu'il n'y a là rien d'allégorique; nous croyons même avoir tiré de la nature de l'homme des raisons très-fortes pour accepter le sens littéral (1).

Enfin, après la création de la femme, combien de temps Adam et Eve vécurent-ils innocents et justes dans le paradis terrestre? Un grand nombre d'auteurs ont fixé ce temps à l'espace d'un jour; on a même pensé qu'ils péchèrent immédiatement après leur création. Nous sommes très-portés à croire, au contraire, qu'Adam et Eve purent passer un assez long temps dans le paradis terrestre avant de violer le commandement de Dieu. La première raison, c'est que l'histoire de la chute est complétement séparée de celle de la création; la chute est un autre ordre de choses qui amène tout un changement dans la nature et la destinée de l'homme; avant la chute, l'homme ne devait pas mourir; ce n'est qu'après qu'il commence une vie mortelle hors du paradis terrestre. La seconde raison, c'est que Moïse ne compte les années d'Adam qu'à dater du commencement de sa vie mortelle, du moment de sa sortie du paradis terrestre pour vivre sur la terre où il doit désormais rentrer. Moïse ne parle

(1) Voir Leçon xix°, t. ii.

de l'âge d'Adam qu'au chapitre cinquième, après le meurtre d'Abel par Caïn. Là recommence la généalogie des enfants de bénédiction dans la personne de Seth. « Or, dit le texte, Adam vécut cent trente ans; et il engendra un fils à son image et ressemblance, et il le nomma du nom de Seth. Et les jours d'Adam, après qu'il eût engendré Seth, furent de huit cents ans; et il eut des fils et des filles. Ainsi la vie d'Adam fut de neuf cent trente ans, après lesquels il mourut (1). » Caïn fut engendré immédiatement ou peu après la sortie du paradis terrestre; il avait donc cent vingt-neuf ou cent vingt-huit ans quand il tua Abel. Il n'est donc nullement question du temps qu'Adam passa dans le paradis terrestre; il ne s'agit uniquement que de sa vie mortelle, qui commença au sortir du paradis. Or, cette vie fut de neuf cent trente ans. Mais quant à la période de temps qui s'écoula depuis la création de la femme jusqu'à la chute, nous n'avons aucun moyen de la fixer; elle put être assez longue comme elle put être fort courte.

LEÇON XXIV.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION DES LEÇONS PRÉCÉDENTES.

1° Arrivés au dernier terme de la création, le chemin que nous avons parcouru, depuis le commencement de ce cours, nous permet maintenant de nous arrêter pour considérer l'ensemble, pour relier et enchaîner de nouveau tous les détails, et arriver par là à des conclusions d'autant plus vraies et d'autant plus logiques qu'elles seront fondées sur des principes puisés non dans quelques détails, mais dans l'ensemble et dans le fond de la nature des choses. Pour bien connaître le mécanisme d'une machine compliquée, il faut en étudier tous les rouages en détail, puis dans leur réunion. Celui qui prétendrait résoudre le

(1) Gen. v, 3, 4, 5.

problème de cette machine par une seule pièce isolée, risquerait bien de n'y arriver jamais : il construirait plutôt une nouvelle machine qui ne serait pas la première. Une chose n'est véritablement connue que quand elle a été étudiée sous toutes ses faces ; et ce n'est que de l'ensemble de ses propriétés bien connues et comparées entre elles, que l'on peut déduire la nature d'un être quelconque. La création étant un tout, un ensemble dont toutes les parties se tiennent et s'enchaînent, ne peut être suffisamment connue que par l'étude comparative de chacune de ses parties. Tous les systèmes, toutes les erreurs enfantées de nos jours, sur l'origine du monde, sur la création, sur l'homme, et qui paraissaient venir contredire l'enseignement de la religion catholique, sont nées de l'étude isolée de quelques parties, qui, ainsi séparées de l'ensemble, ne peuvent plus être complétement connues. C'est ainsi surtout que la géologie, voulant étudier la terre sans tenir compte des végétaux, des animaux et de l'homme, pour lesquels elle est faite, a vu naître plus de cent systèmes divers qui se sont tous successivement combattus et renversés. Nous avons jusqu'ici suivi une marche plus logique, elle nous donne la confiance d'arriver aussi à des conclusions plus certaines et plus inébranlables, puisque les objections, tirées de faits isolés, ne peuvent rien contre elles ; il faut, pour nous réfuter, partir, comme nous, de l'ensemble ; il faut, en un mot, détruire nos principes ou attaquer notre logique, car les conclusions ne peuvent en être que le résultat.

Afin donc de bien montrer l'enchaînement logique de nos conclusions, nous avons besoin de revenir sur nos pas, de synthétiser, pour ainsi dire, tout ce que nous avons analysé jusqu'ici.

2° Après avoir posé comme thème de nos études et de notre démonstration, 1° que les sciences, dans ce qu'elles ont de certain, n'ont rien d'hostile au dogme catholique ; 2° qu'au contraire, elles lui sont favorables, qu'elles sont un argument invincible de la vérité religieuse ; 3° que de l'étude des sciences naturelles surtout ressort ce haut enseignement que l'homme vient de Dieu, est pour Dieu et va à Dieu, et que les autres êtres ont été créés pour l'homme, afin de le conduire à la glorifica-

tion de Dieu ; 4° enfin, que la création du monde physique, du monde intellectuel et moral, n'est qu'un tout, qu'une seule et grande harmonie dans la conception du Créateur.... Nous avons exposé historiquement la thèse du panthéisme matérialiste. Nous avons montré que toutes les théories qu'elle a enfantées dans toute la suite des temps, se tiennent et s'enchaînent ; qu'elles ne sont que le développement historique des efforts vains et inutiles de l'esprit humain en dehors de la vérité. Nous avons montré qu'en cherchant dans le monde lui-même la raison et la cause de son existence, le panthéisme, qui veut que tout soit Dieu, même la matière, conduisait à la destruction complète de la société humaine, et à faire une création sans but, parce que, niant les rapports qui le démontrent, les panthéistes ne peuvent atteindre, pas plus que les athées, à poser ce but ni à le prouver.

Les deux thèses, catholique et panthéiste, mises en présence, il s'agissait pour nous de chercher quelle est celle qui possède la vérité, les deux ne pouvant pas l'avoir, puisqu'elles sont opposées et que la vérité est une. Dans ce but, nous avons étudié toutes les parties de la création successivement, en exposant d'abord LITTÉRALEMENT le texte de Moïse, pour en déduire les vérités qu'il contient ; ensuite, nous avons examiné les mêmes vérités au point de vue de la raison, de la logique et de la science. Par là nous avons prouvé :

3° Que le premier verset de la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, n'est qu'un sommaire qui ne marque aucune action ; que le texte de Moïse ne fait aucune mention d'une matière primitive, avec laquelle Dieu aurait formé tous les êtres : mais qu'au contraire, Moïse raconte toujours la création de corps et d'êtres complets, produits parfaits par l'action immédiate du Créateur. La science nous a montré qu'il était impossible d'admettre une matière première, et, pour ainsi dire, abstraite, qui se serait ensuite organisée d'elle-même par les lois de la nature. Les lois de la nature, en effet, ne sont que des propriétés de la matière et ne peuvent exister sans elle ; la matière, en outre, n'apparaît nulle part qu'à l'état de corps ; si la matière avait été créée à l'état élémentaire, elle y serait demeurée éternellement, puisque les lois chimiques, qui pré-

sident aujourd'hui à ses compositions et à ses décompositions, n'auraient eu aucun empire sur elle. Il n'existe donc que des corps matériels, distincts, créés de toutes pièces, et que l'on comprend tous sous le nom collectif et abstrait de *matière*, comme on comprend tous les êtres sous le nom d'*être*, tous les hommes sous le nom d'*homme*, tous les animaux sous le nom d'*animal*, etc. Il suit de là qu'il n'existe que des êtres définis et distincts, ce qui renverse l'hypothèse panthéiste, qui ne fait de l'être infini et des êtres finis qu'un seul être pour ainsi dire abstrait. De là sort encore la nécessité d'une création et l'inadmissibilité de l'éternité de la matière.

Le but de Dieu, dans la création de ce monde, était d'être glorifié par une créature intelligente et libre, tout dans la création doit nécessairement se rapporter à ce but : il doit y avoir dans l'univers un plan harmonique en relation avec l'intelligence divine qui s'y manifeste, et avec l'intelligence humaine qui y découvre la puissance et les infinies perfections du Créateur. Dieu, l'homme et le monde sont un grand syllogisme dont Dieu est le principe. Ces trois termes sont distincts entre eux, et les divers degrés du monde matériel sont aussi distincts entre eux ; ainsi il y a une distance infranchissable entre le plus parfait minéral et le plus imparfait des végétaux, entre le plus parfait des végétaux et le plus imparfait des animaux, entre le plus parfait des animaux et l'homme. Ces groupes, essentiellement distincts, sont et seront l'éternel démenti donné au panthéisme, qui veut que tout cela soit le même être se développant et se perfectionnant par degrés.

Tous les règnes de la création sont nécessaires les uns aux autres, et c'est sur ce principe qu'est fondé leur plan harmonique ; ils ont donc dû être créés chacun dans leur ordre de nécessité au tout ; ceux qui sont les plus nécessaires à tous les autres, sont créés les premiers, et l'être, pour lequel tous les autres sont créés, et auquel ils sont tous plus ou moins nécessaires, qui les résume tous, qui est le microcosme, ne doit arriver que le dernier. Ce grand principe, qui est la loi logique de l'ordre de la création, est démontré par les faits ; la terre qui doit servir d'habitation à tous les êtres, est créée la première; l'éther qui doit, comme lumière, chaleur, électricité et

magnétisme, mettre l'ordre dans la terre, et dans l'atmosphère qui l'enveloppe, servir à la vie des êtres organisés, et à l'intelligence de l'homme, est créé ensuite ; l'atmosphère est une conséquence de ce fluide incoërcible; les végétaux nécessaires aux animaux et à l'homme, et qui doivent agir sur l'atmosphère avant la création des astres, sont la troisième œuvre de la création. Les astres qui doivent continuer l'ordre établi et servir aux animaux et surtout à l'homme, sont créés ensuite. Les animaux, qui sont nécessaires à l'homme social, et qui doivent maintenir l'équilibre rompu par les végétaux, sont créés le cinquième et le sixième jour. Tout étant préparé, l'homme est enfin créé pour se servir de tout cela, et pour employer tous les êtres à la fin que le créateur s'était proposée. L'homme est donc le but et le dernier terme de la création matérielle. Il y a donc conception et plan logique dans la création ; or, toute conception suppose une intelligence qui a conçu, et tout plan a nécessairement été conçu avant d'être exécuté.

La terre a passé par trois perfectionnements successifs avant d'être propre à être habitée : elle est d'abord créée et enveloppée de vapeurs épaisses qui forment les ténèbres primitives; en second lieu, ces vapeurs sont dissipées par la création de la lumière; il se forme de nouvelles vapeurs par suite de la raréfaction opérée par l'éther; le second jour, l'atmosphère est créée et les ténèbres momentanément dissipées, de nouvelles vapeurs se forment par le mouvement des eaux vers un seul lieu, et le troisième jour la terre apparaît sèche et produit une végétation active qui se met en rapport avec les vapeurs et l'éther. Ces trois premiers jours ne semblent pas avoir été plus longs que les suivants. Ce fut seulement alors que la terre reçut son nom, parce qu'alors seulement elle était arrivée à son dernier perfectionnement, propre à être habitée.

Cherchant à expliquer la formation de la terre, nous avons distingué deux choses dans la structure de notre globe : 1° l'enveloppe corticale, qui contient des corps organisés, et a, par conséquent, été formée après eux ; enveloppe dont il ne peut être ici question ; et 2° le noyau central, la terre primitive, la première terre habitable et nécessairement habitée, puisque

son enveloppe contient les débris de ses habitants. C'est de ce noyau seul que nous nous sommes occupés.

On peut ranger sous trois grandes catégories tous les systèmes qui ont été essayés sur la théorie de la terre, pour expliquer la formation du noyau central; ces trois systèmes sont celui des *Neptuniens* qui prétendent que tout s'est formé par l'eau; celui des *Plutoniens* qui prétendent que tout s'est formé par le feu; enfin, le système *astronomico-chimique*, qui prétend que tout a commencé par l'état gazeux ou élémentaire, et qui fait ensuite intervenir l'eau et le feu, et résume, par conséquent, les deux premiers.

Tous les systèmes faits et à faire, viennent et viendront nécessairement se ranger dans l'une de ces trois catégories, parce qu'il n'y a évidemment que ces trois agents dans la nature; l'eau, le feu, et toutes les lois de la physique et de la chimie appelées en aide par le troisième système; parce que, encore, nous ne connaissons la matière que sous trois états, solide, liquide et gazeux; ce qui ne peut donner que les trois systèmes précédents : liquide par l'eau, fluide par le feu, ou gazeux. Si donc ces trois systèmes sont insoutenables, il ne reste évidemment plus que le récit de Moïse purement et simplement, et la raison, qui veut que la terre ait été produite du premier coup, propre à être habitée, et sous les trois états, solide, liquide et gazeux combinés. En effet, le système neptunien est insoutenable, parce que le noyau central de la terre est, en grande partie, composé de substances cristallines, qui ne peuvent cristalliser dans l'eau ; parce que certaines roches qu'on regarde comme primitives, sont tantôt en masse, tantôt en couches, tandis que, si elles étaient le résultat de l'eau, elles devraient toujours être en couches; parce qu'il aurait fallu dissoudre la terre dans l'eau pour la faire ensuite solidifier, et des calculs positifs prouvent qu'il n'y aurait pas eu assez d'eau; en outre, si elle était d'abord solide, à quoi bon la dissoudre pour la solidifier de nouveau? La forme elliptique de la terre, que les *Neptuniens* invoquent en leur faveur, ne prouve rien; car les lois de l'hydrostatique, de la gravité, etc., dépendent de la forme actuelle de la terre, et ne peuvent, par conséquent,

en être les causes; en outre, il n'est pas prouvé que la
e soit un solide de révolution parfait, ce qui devrait être
l'hypothèse neptunienne; quand même cela serait, cette
e peut tout aussi bien être due à la fusion ignée ou à l'é-
azeux. Le système neptunien n'est donc pas soutenable
expliquer la formation de la terre primitive.
système des *Plutoniens* ne l'est pas davantage, parce
n grand nombre de substances et de terrains primitifs
pu être formés par le feu, puisqu'il y a, dans le sol
itif, des gneiss, des schistes micacés, des phyllades, des
aires, etc., qui ne trouvent aucun analogue dans les pro-
s volcaniques et les roches d'origine ignée. Les roches pri-
ves analogues aux déjections volcaniques ne prouvent rien
e chose, si ce n'est que ces volcans ayant leur siége dans
roches primitives, y puisent les éléments de leurs éjections
oilà tout. Les substances diverses ne sont pas arrangées
s le noyau de la terre, par ordre de pesanteur et de fusibi-
ce qui aurait dû avoir lieu dans le système plutonien. La
e de la terre ne prouve pas plus pour les *Plutoniens* que
r les *Neptuniens*. La chaleur croissante de l'écorce de la
e ne prouve rien, puisqu'elle varie d'un degré pour 45 à
et même 13 mètres; en outre, on peut l'expliquer par l'é-
ricité terrestre. Le système plutonien est d'ailleurs réfuté
r celui des *Neptuniens*, et réciproquement. Ni l'un ni l'autre
sont donc la vérité.

Le système *astronomico-chimique*, s'appuyant sur presque
utes les mêmes données que les deux précédents, n'est pas plus
utenable qu'eux; en outre, nous avons prouvé que la créa-
on de la matière à l'état élémentaire ou gazeux, ce qui est à
u près la même chose, était inadmissible. La découverte des
buleuses ne prouve rien, parce qu'on ne les connaît pas as-
z; en outre, c'est aller chercher dans les volcans de la lune,
l'on ne peut arriver, le moyen d'expliquer les volcans ter-
stres qui sont auprès de nous. Des calculs mathématiques ont
montré l'impossibilité radicale de la formation d'une enve-
ppe solide autour d'un globe gazeux ou en fusion.

Les trois hypothèses que nous venons d'examiner étant de
ut point insoutenables, reste donc le récit de Moïse et la lo-

gique. Dieu ayant un but en créant la terre, a dû la créer propre à remplir ce but, par conséquent habitable ; toutes les autres parties de la création ont été faites immédiatement propres à accomplir leur fin ; pourquoi veut-on faire une exception pour la terre, d'autant plus qu'il n'y a rien ici à expliquer, puisque les fossiles, qui pourraient paraître une objection, n'existent pas dans le sol primitif. Dieu, en créant la terre, ne pouvait se proposer évidemment rien autre chose que de préparer aux végétaux, aux animaux, à l'homme, un lieu propre à leur servir d'habitation ; il dut donc la créer dans l'état le plus propre à cette destinée, avec ses montagnes, ses vallées, ses cours d'eau, son atmosphère, etc. C'est là la vraie théorie de la terre, celle qui ne répugne ni à la raison, ni à la logique, ni à la science, ce qui n'est pas pour les autres.

4° La lumière était la plus nécessaire après la terre : elle devait la préparer et la rendre habitable. Les lois de la lumière et la structure de l'œil prouvent qu'il y a entre les deux un rapport mathématique, qu'ils sont créés l'un pour l'autre. La comparaison de l'œil de l'homme avec celui des animaux nous a prouvé que l'œil de l'homme, considéré aussi bien intellectuellement que matériellement, et s'élevant incomparablement au-dessus de celui des animaux, matériellement plus parfaits sous ce rapport, a évidemment aussi une fin et un but plus élevés ; embrassant l'univers, il en mesure les lois et les détails, et il y trouve la démonstration palpable de la puissance et de la sagesse infinies du Créateur qu'il rencontre partout et dont il ne peut atteindre les bornes dans l'univers créé. Si l'œil des animaux a un but limité, comme le prouvent sa structure et ses usages, celui de l'homme a donc pour but de lire la conception et la puissance de son Créateur, dont la glorification est sa fin suprême. La lumière est encore nécessaire à la vie de tous les êtres organisés, animaux ou végétaux.

5° Les végétaux sont nécessaires aux animaux, il fallait donc les créer avant eux ; mais les végétaux pouvant vivre sans le soleil, et devant même exercer sur l'atmosphère une action d'autant plus énergique que le soleil n'y pouvait mettre obstacle, ils ont dû être créés avant le soleil. Nous avons prouvé que Dieu avait créé les végétaux par la puissance de sa parole,

et qu'ils n'ont point été produits spontanément par les lois de la matière et la puissance génératrice de la terre, comme on s'est efforcé de le soutenir; qu'ils n'ont point été créés à l'état de germe, de graine, mais à l'état adulte, parfaits, propres à se reproduire et à se continuer par la génération dans le temps et dans l'espace; qu'il n'y a pas eu seulement un certain nombre de types, de grands genres créés, et desquels, par transformations successives, seraient sorties les espèces; mais que les espèces mêmes ont été spécialement créées; que les végétaux ont été créés pour s'harmonier avec tous les points du globe et tous les êtres qu'il devait recevoir. De tous ces faits il résulte qu'il y a plan dans la création des végétaux, types conçus et exécutés, et par conséquent série végétale. Enfin, nous avons vu comment les végétaux sont créés pour l'homme et pour les animaux à cause de l'homme, et comment, sans l'homme, la plupart des végétaux seraient inutiles et sans but.

6° Les astres font partie du plan général de l'univers; nous avons prouvé que ces astres n'ont pu être formés par les lois du monde, puisque ces lois supposent l'existence des astres; qu'en outre, les lois du mouvement n'auraient pu exister, ni être ce qu'elles sont, si les diverses planètes s'étaient formées successivement. Notre système n'a point été une nébuleuse; ce que nous connaissons d'ailleurs des nébuleuse prouve que ce ne sont point, comme on l'a prétendu, des mondes naissants, mais bien des systèmes aussi parfaits que le nôtre. Il suit de là que les lois du mouvement sont créées, et que les astres ont été créés et coordonnés par le Créateur. Les astres sont créés pour la terre, et plus spécialement pour l'homme; ils éclairent et instruisent son intelligence et relient son être moral à Dieu; ils sont l'une des bases de la société humaine, qui doit vivre dans la postérité; sans les astres la mémoire humaine est impossible. Aussi y a-t-il entre l'intelligence humaine et l'ordre astronomique une relation qui prouve un plan admirable et une série sidérale, comme il y a une série végétale. Les astres devaient encore s'harmonier avec tout le reste de la création; leurs mouvements sont le résultat de leurs rapports avec la lumière ou l'électricité; par celle-ci la gravitation s'explique d'une manière nette et claire. Du mouvement des astres résulte pour

la terre son mouvement diurne et annuel, nécessaire à tous les êtres organisés; le mouvement des eaux de la mer qui les maintient toujours pures; l'observation des astres, leurs mouvements réguliers, outre qu'ils servent de base à la mémoire sociale, devaient encore servir de guides à la navigation et au commerce, et par là contribuer au développement progressif de l'humanité. La création des astres avait donc un but, comme tout le reste, but intellectuel, moral et social pour l'homme, et but d'harmonie physique pour l'homme et les autres êtres, ce qui prouve que le divin géomètre a tout disposé, dans l'ensemble comme dans les détails, avec poids, nombre et mesure.

7° La création des animaux nous a montré toujours les mêmes principes et les mêmes lois présidant à l'œuvre du Créateur : ce qui est le plus généralement nécessaire à son but, et tout à la fois le plus simple, est d'abord créé, puis le plus composé et celui dont le but est le plus restreint dans l'ensemble, est créé en dernier lieu. Ainsi il crée d'abord en abondance les animaux qui vivent dans les eaux, parce qu'ils sont nécessaires à ceux qui viendront après, et qu'ils doivent agrandir la surface de la terre, et de plus par leurs dépôts calcaires préparer à l'homme des matériaux nécessaires à ses arts et au développement progressif de la civilisation. Les oiseaux, liés aux animaux marins, dont un grand nombre se nourrissent, aux vers et aux insectes, aux végétaux dont plusieurs se nourrissent, mais aussi qu'ils protégent contre les ravages d'un grand nombre de petits animaux, de sorte que par eux l'équilibre est maintenu entre tous ces êtres, sont créés ensuite.

Enfin, les animaux terrestres, qui sont les plus rapprochés de l'homme, qui sont immédiatement sous sa main, qui doivent se développer collatéralement avec lui, sont créés les derniers.

Nous avons prouvé que les animaux ont tous été créés à l'état adulte, propres à se reproduire immédiatement; que, par conséquent, les générations spontanées du matérialisme sont insoutenables; que Dieu a créé des espèces animales fixes et déterminées, et que la transformation des espèces est inadmissible. Enfin, nous avons montré que les animaux sont, comme les végétaux, comme les astres, créés dans un ordre sérial harmo-

nique, composé de plans divers, subordonnés et distincts, que par conséquent il y a eu conception et exécution de ces plans par une intelligence libre et souverainement parfaite, que cette série étant de gradation ou de dégradation d'êtres distincts entre eux, la thèse des panthéistes : *Tout est dans tout,* est insoutenable.

Nous avons prouvé encore que la série animale est en harmonie avec tout le reste de la création ; ce qui vient achever de montrer qu'il n'y a pas une seule partie de la création qui ne soit en rapport avec toutes les autres, et que, par conséquent, tout cet univers et les êtres qu'il contient ne sont qu'un seul et même ensemble, une seule et même conception dont toutes les parties se tiennent et s'enchaînent comme par un lien indissoluble et nécessaire. Et comme nous avons vu que chaque partie de la création avait été créée dans son ordre de nécessité au tout, la même loi est encore prouvée par la création des animaux, car tout ce qui a été créé avant eux leur est nécessaire, et eux, ils sont nécessaires à l'homme.

8° Mais sans une intelligence capable de saisir et de comprendre cet admirable enchaînement, toute cette création est inutile, et Dieu, en voulant faire connaître sa puissance et ses infinies perfections, a manqué son but ; l'homme intelligent, raisonnable, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, seul capable de comprendre l'œuvre de Dieu, d'en mesurer les lois et d'en admirer l'harmonie, est donc la conséquence rigoureuse de toute la création, et le but final de tout ce que Dieu a créé dans l'univers.

Ces considérations nous ont conduit à prouver que l'homme est avant tout un être intelligent et moral ; que son corps est fait pour son intelligence ; que l'homme n'est point un animal ; mais que son caractère essentiel, premier, qui fait de lui un être distinct, c'est d'être une intelligence active et libre, et par conséquent morale. De là, la nature de l'homme physique, intelligent et moral, nous a prouvé qu'il y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule espèce humaine.

L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, résume le monde matériel dans son corps, et toute la conception de Dieu dans son âme ; il est le lien de Dieu et du monde ; c'est là sa na-

ture essentielle et distinctive. Son intelligence se développe ou mieux se manifeste sous trois ordres de conditions : l'influence du monde physique, l'influence de ses semblables, et enfin l'influence du Créateur. L'activité libre de son intelligence en fait un être nécessairement moral. Sa moralité comme son intelligence en font un être social, c'est-à-dire un être naturel, qui ne peut atteindre son développement physique, intellectuel et moral, en dehors de la société de ses semblables; ce qui fait que l'espèce humaine, qui est unique dans son genre, constitue l'échelon le plus élevé de la création, et ne peut être mieux définie que sous le nom de *règne social*. Mais il n'y a pas de société possible sans une loi morale conforme à la nature de l'homme et à toute la création, ou autrement sans une religion nécessairement divine ou révélée, puisqu'une telle religion est la conséquence et le complément de la conception du Créateur, en même temps qu'elle la résume.

Il suit de là que l'homme a été créé social et religieux ; qu'il a été créé dans l'état parfait, physiquement, intellectuellement et moralement ; que les végétaux et les animaux domestiques ont été créés tels en partie. La nature de l'homme physique, intelligent et moral, nous a prouvé qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule espèce humaine créée dans un couple unique, tandis que les animaux, comme les végétaux, ont été créés sur tous les points du globe et en individus nombreux dans chaque espèce.

9° Tel est donc l'ensemble de la création, dont un nouveau coup d'œil général nous fera encore mieux apercevoir l'enchaînement. D'après tout ce que nous avons vu, nous pouvons distinguer dans l'univers sept règnes fondés les uns sur les autres, et qui vont en se compliquant de toutes les qualités et propriétés des règnes inférieurs, en y ajoutant celles qui leur sont propres, à mesure qu'on s'élève vers les supérieurs. Ces sept règnes sont le règne matériel, le règne fluidal, le règne minéral, le règne sidéral, le règne végétal, le règne animal, et enfin le règne social. Ces sept règnes constituent la nature, mais en dehors d'elle est Dieu, ou la puissance créatrice, ordonnatrice et directrice qui a tout créé par un acte de sa volonté.

Chacun de ces sept règnes peut être caractérisé par une pro-

priété ou une faculté propre à lui seul, et qu'il possède en plus de celles des règnes précédents ; dès-lors chaque règne peut être désigné par une dénomination distincte, fondée sur sa propriété particulière. Tous ces règnes forment aussi ensemble une série croissante du premier au dernier terme ; série dont les termes sont dépendants l'un de l'autre et tellement subordonnés que, l'un venant à manquer, tous les autres qui lui sont supérieurs manquent. Dans cette série, en effet, le règne immédiatement supérieur joint aux propriétés et qualités des règnes inférieurs, celle qui lui est propre ; en sorte que le nombre des propriétés et des facultés s'accroît régulièrement d'une en conservant celle des règnes inférieurs ; c'est-à-dire que le premier ou l'inférieur n'en a qu'une, tandis que le dernier ou le supérieur en a sept. Cette théorie, due en partie à M. de Blainville, et que nous complétons, est parfaitement d'accord avec l'ordre de la création. Donnons l'énumération et la caractéristique de chaque règne en particulier.

I. Le *Règne matériel* ou *pondéral*, caractérisé par la pesanteur seulement. Nous ne pouvons le considérer qu'abstractivement ; il forme la base, le *substratum* de tous les autres règnes, il ne peut même en être séparé ; il est sans forme déterminée, immobile ; il est indéterminable en lui-même, ne peut être distingué des autres règnes, et a été créé avec eux et en eux.

II. Le *Règne médial*, ou mieux FLUIDAL, ou élémentaire, caractérisé par la pesanteur, la fluidité, ou mieux la forme fluide, et par la mobilité, le mouvement intérieur sans structure ; il est parfaitement distinct, il forme le milieu nécessaire aux règnes supérieurs, et sans lui il leur serait impossible d'exister ; il n'est pas vivant lui-même, mais vivifiant. Il offre cependant une sorte de *vie phénoménale*, par des mouvements continuels et en tous sens qu'y produisent la décomposition et la recomposition des éléments matériels des corps des règnes supérieurs ; en sorte qu'il est nécessaire aux règnes supérieurs, et que les règnes supérieurs sont aussi nécessaires à sa vie phénoménale ; il est fonction de ces règnes, et ces règnes sont fonction de lui.

Ce règne a pour raison différentielle la proportion des fluides liquides ou gazeux, c'est-à-dire de l'eau et de l'air, etc. Il occupe et pénètre tous les corps de la nature, et se rassemble en

masses immenses à la surface et même à une grande distance autour de la terre, sous forme de mer et d'atmosphère, siége des météores.

Il donne ainsi naissance, non-seulement aux météores, mais encore aux grands phénomènes de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme et de la lumière, et à tous ceux plus ou moins secondaires qui en dépendent. Il est susceptible de changements en plus par addition et mélange.

III. Le *Règne minéral* est caractérisé par la pesanteur, par la fluidité qu'il peut affecter, par la forme solide et géométriquement déterminable.

Il est le fondement et la base de tous les règnes supérieurs; il est plongé tout entier dans le règne fluidal, qui agit sur lui et sur lequel il réagit. Il est susceptible de changements par addition et mélange en plus ou en moins; il augmente par la décomposition des règnes supérieurs, auxquels il est nécessaire, et qui sont nécessaires à son but et à sa destinée.

IV. Le *Règne sidéral*, caractérisé par la pesanteur, la forme solide et géométrique, et par le mouvement continu et régulier dans l'espace, mouvement qui lui est imprimé et qui peut être calculé mathématiquement.

Ce règne, agissant sur les règnes précédents, produit les alternatives de jour et de nuit, de saisons, etc., nécessaires aux règnes supérieurs, dont il est par conséquent fonction; mais il ne pourrait rien et ne serait même pas sans les règnes inférieurs. Il comprend la terre et tous les astres et est l'objet de la science astronomique.

V. Le *Règne végétal* est caractérisé par la pesanteur, par la fluidité dans ses produits et ses liquides organiques, par la forme solide dans ses tissus et par la forme organique dans son tout; par le mouvement intérieur de nutrition et d'accroissement qui lui est propre, enfin par la structure organique, susceptible de se reproduire par elle-même, ce qui est son caractère propre et distinctif.

Il est basé sur le règne minéral et matériel; il a besoin du règne fluidal sur lequel il réagit; il est soumis à l'influence du règne sidéral, et est nécessaire aux deux règnes supérieurs. Les animaux lui sont aussi nécessaires.

VI. Le *Règne animal* est caractérisé par la pesanteur, par la fluidité dans ses produits et ses liquides organiques, par la forme solide dans ses tissus, par la forme organique animale dans son tout; par le mouvement intérieur de nutrition et d'accroissement, par la structure organique susceptible de se reproduire par elle-même, et enfin par le mouvement volontaire de translation, dont la cause est en lui, et par la sensibilité, caractères qui lui sont propres et qui le distinguent.

Il a besoin de tous les règnes précédents, et il réagit sur le règne végétal, sur le règne minéral et sur le règne fluidal, desquels il est par conséquent fonction, en tant qu'il y maintient l'équilibre harmonique, et qu'il sert même à la vie des végétaux.

VII. Le *Règne social* ou *humain* est caractérisé par toutes les propriétés du règne précédent, et de plus il possède l'intelligence, et par suite la moralité, ce qui en fait un être social et susceptible de progrès.

Il agit sur le monde entier directement ou indirectement par la pensée. Il est le but, le terme de la création; il demandait en effet préalablement la création du règne animal, comme celui-ci demandait le règne végétal, celui-ci le règne fluidal et minéral, et ceux-ci enfin le règne matériel.

Cet aperçu fait voir comment les expressions aphoristiques employées par Linnée pour peindre les trois règnes qu'il admettait dans la nature, doivent être étendues et formulées ainsi pour caractériser les sept que nous proposons :

I. *Materialia*, ponderant.
II. *Fluidalia*, ponderant, fluido finguntur et expanduntur.
III. *Mineralia*, ponderant, finguntur, geometricè metiuntur.
IV. *Sideralia*, ponderant, finguntur, geometricè metiuntur et perpetuò moventur.
V. *Vegetalia*, ponderant, finguntur, crescunt et regenerant.
VI. *Animalia*, ponderant, finguntur, crescunt, regenerant et sentiunt.
VII. *Socialia*, ponderant, finguntur, crescunt, regenerant, sentiunt et sociantur.

Dans ces sept règnes, le degré d'action sur le monde exté-

rieur est proportionné à l'élévation de chaque règne; en effet, l'action de l'homme social est énorme, puisqu'il peut détruire les animaux, les transporter, les modifier presque à sa volonté; il peut faire encore bien davantage à l'égard des végétaux; il les multiplie par des voies à peine naturelles. Il agit sur le règne fluidal, minéral et sur la terre elle-même, à sa surface; il peut abaisser les montagnes, changer le cours des rivières; il peut dégager les métaux des combinaisons qui les dissimulent, les liquéfier et leur donner la forme artificielle qu'il veut; il peut dilater ou contracter l'air et l'eau au point de solidifier celle-ci; il peut produire les phénomènes d'électricité, de magnétisme, de lumière et de chaleur.

Le règne animal ne peut porter son action que sur une partie de lui-même, quelquefois sur l'homme physique et individuel; sur les végétaux, qu'il se borne cependant à détruire; sur le règne minéral, en modifiant assez peu la surface de la terre, si ce n'est par l'augmentation qu'il lui apporte.

Le règne végétal n'a plus d'action que sur lui-même, un peu par le parasitisme; mais il en a beaucoup sur le règne minéral, qu'il divise, décompose même dans ses éléments chimiques, agissant ainsi d'une manière remarquable sur les masses d'eau et d'air qui entourent la terre, c'est-à-dire sur le *règne fluidal*.

Le règne minéral n'a plus d'action sur les trois précédents que par son introduction utile ou nuisible dans leurs tissus, et en les immobilisant pour ainsi dire.

Le règne fluidal n'a guère d'action par lui-même, et sans décomposition ou composition des précédents, que sur le règne minéral, qu'il détruit souvent à l'état de minéral proprement dit, ou de roche, ou enfin de strates ou d'éléments géologiques, de manière à niveler la surface de la terre. Mais son action est immense avec le concours de tous les êtres.

Le règne matériel, enfin, n'a que son action d'inertie, d'empêchement, de support.

Les deux extrêmes, ou termes, de ces règnes ne forment pas de série par eux-mêmes, étant l'un immobile, fixe, et l'autre progressif.

Les cinq intermédiaires forment, au contraire, chacun une sé-

rie, d'après la considération de leur propriété ou faculté caractéristique : 1° degré de fluidité ou d'expansibilité pour le règne fluidal; 2° forme et composition chimique pour le minéral; 3° durée de mouvement de révolution, pesanteur et densité pour le règne sidéral; 4° organes de la reproduction, et forme pour le règne végétal; 5° sensibilité, locomotilité et forme pour le règne animal.

L'étendue de ces règnes dans le monde est aussi en rapport inverse de leur action. Ainsi, le règne matériel le plus inférieur, qui est le plus étendu, est celui qui a le moins d'action, et, au contraire, le règne social, le plus élevé et le moins étendu, est aussi celui qui a le plus d'action.

Il y a aussi une opposition complète entre les deux extrêmes sous le rapport de l'essence; l'un étant purement et uniquement matière, et l'autre le plus possible *esprit*, immortel, indestructible; d'où le premier est seul immobile, immutable, et le dernier seul progressif. Le premier, la matière, est divisible indéfiniment; le second, l'esprit, est indivisible.

Mais ce qui distingue encore plus les règnes de la nature, c'est la faculté d'association dans ceux qui sont composés d'individus et d'espèces, c'est-à-dire qui peuvent, dans leur action sur le monde extérieur, agir en commun, unir leurs efforts dans un but commun, actuel ou futur. Nécessairement cette faculté est nulle dans tous les règnes inférieurs, où il ne peut y avoir d'espèces puisqu'il n'y a pas de génération; elle est également nulle dans le règne végétal, où existent des individus et des espèces; on peut cependant y reconnaître quelquefois un *rapprochement* nécessaire. Elle commence dans le règne animal, mais à un degré très-inférieur et par instinct, pouvant à peine contre-balancer les appétits physiques et jamais les vaincre. Enfin, elle arrive au sommet de la perfection, au point de devenir caractéristique dans le *règne social;* mais alors elle entraîne comme conséquence l'abnégation du moi individuel pour développer le moi social proportionnellement au degré de la société et aux difficultés des circonstances, dans lesquelles les parties du règne social ont porté leur action. Par suite de cette nécessité d'abnégation individuelle et proportionnelle au

degré social, l'homme devient un être moral et nécessairement religieux.

10° De tous ces faits et des études que nous avons faites jusqu'ici sortent d'immenses conséquences, qui vont devenir pour nos études ultérieures des principes fondamentaux. C'est, 1° que l'homme est le but, le terme final de la création ; 2° que la création du monde physique, du monde intellectuel et moral, n'est qu'un tout, qu'une seule et grande harmonie dans la conception du Créateur ; 3° que tous les règnes de la création forment un plan général dont tous les grands degrés sont nécessaires, et tellement enchaînés les uns aux autres, que, si l'un venait à être anéanti, l'ordre serait troublé, et plusieurs des autres disparaîtraient aussi ; ainsi, les animaux venant à disparaître, les végétaux ne tarderont pas à être aussi anéantis, parce que leur action ne sera plus contre-balancée, qu'ils tomberont sous l'influence exclusive et destructive, quand elle est seule, des règnes minéral et fluidal.

5° Une cinquième conséquence, c'est que chaque règne forme un plan particulier, limité et distinct de tous les autres, mais propre à s'harmonier avec eux dans le plan général.

6° Que, pour les astres, ce plan forme une série basée sur la pesanteur, la position, les distances respectives et les mouvements réguliers et pourtant différents dans leur durée et la courbe que chaque astre décrit ; que ce plan sérial étant un tout, un ensemble qui ne peut exister, si l'on en dérange une partie notable, n'a pu exister partiellement, et a par conséquent été créé tout d'un jet.

7° Que le règne végétal et le règne animal formant, surtout le dernier, une série de plans divers et basés les uns sur les autres, sont par conséquent une seule et unique conception, démontrable, et tellement bien enchaînée dans ses groupes et ses espèces, qu'on peut en apercevoir les anneaux et les lacunes ; ces anneaux étant, en outre, nécessaires les uns aux autres, ont dû être conçus et créés tous ensemble et d'un seul jet.

8° Enfin, il résulte, comme dernière conséquence, de toutes nos études, que les lois qui régissent le monde actuel ne sont que le résultat des rapports les uns avec les autres et des

propriétés diverses de tous les règnes de la nature; que, par conséquent, ces lois n'ont pu exister avant que les rapports fussent établis; et alors ces lois n'ont pu présider à l'arrangement ni à la disposition de ce monde.

11o A l'aide de ces nouveaux principes, tirés de l'ensemble de la création et de la connaissance des êtres dans leurs rapports mutuels, nous pouvons résoudre les fameuses questions sur les époques indéterminées ou sur la durée des jours de la création; nous le ferons, comme toujours, par la science et par l'étude du texte divin.

Fondés sur certains faits géologiques mal interprétés, des géologues, sans aucune autre donnée, sans aucune considération des faits et des principes des autres sciences, ont prétendu que les végétaux et les animaux divers que l'on rencontre dans les couches de l'enveloppe de la terre prouvent des créations et des destructions successives. Selon eux, la formation des couches pierreuses et l'enfouissement des fossiles à des hauteurs diverses dans le sol et dans une série de couches superposées, prouvent un grand nombre de créations diverses et successives qui se seront éteintes dans des bouleversements nombreux et successifs. Cette hypothèse, mise en avant par Buffon, a été reprise par Cuvier, qui l'a développée dans le dernier sens et soutenue dans son *Discours sur les révolutions du globe;* elle a été adoptée sur son autorité par un grand nombre de géologues; sur son autorité, elle a même été admise sans contrôle par plusieurs théologiens savants, mais qui, il est vrai, ne connaissent pas la science géologique.

Cependant, comme cette hypothèse paraissait en opposition assez flagrante avec le texte de Moïse, des esprits pleins de bonnes intentions, ayant foi pleine et complète dans l'hypothèse de Cuvier, ont torturé le texte de Moïse pour le faire concorder avec cette hypothèse, qu'ils n'osaient discuter. De là sont nés deux systèmes; l'un, généralement plus connu et plus favorablement accueilli, quoique le plus inadmissible, est celui qu'on appelle des époques indéterminées. Il consiste à regarder les jours de la création, non comme des jours ordinaires de vingt-quatre heures, mais comme des époques de milliers d'années, qu'on ne détermine pas. Selon ce système, Dieu a eu tout le temps d'opérer des créations successives, que des cataclysmes

détruisaient ensuite, pour faire place à de nouvelles cr
végétales et animales, qui étaient ensuite détruites; et a
suite, jusqu'à la dernière création dont l'homme fait par
qui, à leur dire, expliquerait aussi pourquoi on ne rea
pas d'hommes fossiles, que Cuvier n'a jamais voulu adı
malgré l'évidence.

Le second système, moins en contradiction que le pré
avec le texte de Moïse, suppose que toutes ces créations
tructions successives ont eu lieu à une époque antérieu
création actuelle, telle que la raconte Moïse. Par là, la
tion de Moïse semble mise à l'abri de toute contradict
n'avoir plus rien à démêler avec la géologie, qui peut a
brement se perdre dans la nuit des temps infinis, antérie
monde actuel.

Avant de discuter la valeur de ces deux systèmes, no
vons déclarer nettement qu'ils n'ont point été condam
l'Église, qui a laissé sur ce point les opinions libres. N
voulons donc point être plus sévère que la sainte Églis
seule a le droit de régler nos croyances et de condam
erreurs; mais aussi nous avons tous les droits d'exposer l
sons et les motifs qui nous font rejeter ces systèmes au p
vue de la science et de la saine interprétation du texte de
ture sainte.

Quant au premier système, la paléontologie et la z
prouvent nettement sa fausseté. En effet, tous les végé
tous les animaux fossiles sont organisés absolument con
végétaux et les animaux vivants. Bien plus, l'étude appro
de la série végétale et de la série animale, prouve de la r
la plus évidente qu'il y a entre les groupes végétaux
maux des lacunes qu'il est impossible de combler a
animaux et les végétaux connus à la surface du globe, e
actuellement. La paléontologie, à son tour, aidée des l
de la zoologie et de la botanique, étudiant à fond tous le
d'animaux et de végétaux enfouis dans la terre, démont
viennent tous, sans en excepter un seul, prendre place
séries animale et végétale et combler les lacunes exi
marquer les passages et lier entre eux les chaînons a
ment vivants. Ainsi, un grand nombre de végétaux e

maux perdus, sont des individus qui appartiennent absolument à des espèces encore vivantes; d'autres appartiennent à des genres vivants, dont ils viennent compléter les espèces; les autres sont des genres qui viennent combler les lacunes qui existent entre les genres vivants de certaines familles; enfin, les derniers et les moins nombreux constituent des classes qui lient entre elles les classes vivantes. Il est donc démontré que tous les végétaux et les animaux fossiles appartiennent à la série animale et à la série végétale actuellement existantes; par conséquent, que ces fossiles font partie de la même conception et du même plan que les êtres organisés vivants; qu'ils ont, par conséquent, vécu dans les mêmes circonstances, et qu'ils ont été créés en même temps. Autrement, il faudrait dire que Dieu a fait comme un architecte insensé qui, voulant bâtir un magnifique édifice, commencerait par élever deux murs parallèles, les laisserait assez longtemps exposés aux injures du temps pour tomber en ruines; puis élèverait les deux autres murs opposés, et y placerait le faîte et le toit, qui se soutiendrait tant bien que mal; mais jamais cet édifice ne serait complet ni achevé. Bien d'autres raisons tirées de la géologie, et que nous exposerons dans nos prochaines leçons, combattent un pareil système.

Voyons comment il est opposé au texte de Moïse.

Le mot hébreu *iom*, *jour*, que l'on a voulu interpréter par *époque*, ne prouve absolument rien. D'abord, il ne signifie époque que quand il y a dans le contexte des raisons de le prendre dans cette acception ; ainsi nous disons en français, *un jour, telle chose arriva; un jour viendra*, etc. Le mot jour, ici, marque une époque indéterminée : c'est dans ce même sens qu'il est employé en hébreu pour signifier époque. Mais dans le premier chapitre de la Genèse, le mot *iom* est nettement déterminé. Il est pris, dans ce chapitre, en deux acceptions : l'une pour signifier *clarté*, *lumière*, l'autre pour signifier *un jour, une durée de temps*. Dans ce dernier sens, c'est un jour ayant un soir et un matin; en outre, les trois derniers jours sont mesurés par le mouvement diurne apparent du soleil, et ne peuvent, par conséquent, pas être pris pour des époques. puisque tout, au contraire, les détermine parfaitement. Or

Moïse emploie, pour les trois premiers jours, les mêmes expressions et la même tournure que pour les trois derniers; il n'y a donc pas de raison de les interpréter en dehors du sens littéral. D'ailleurs Moïse a déterminé lui-même le sens du mot *iom*, appliqué aux six premiers jours de la Genèse, lorsqu'il dit dans l'Exode : « Pendant six jours vous travaillerez et vous ferez » tous vos ouvrages; mais le septième jour est le sabbat du » Seigneur votre Dieu. Car le Seigneur a fait le ciel et la terre » et la mer, et tout ce qu'ils renferment, en six jours et le » septième jour il se reposa : c'est pourquoi le Seigneur a béni le » jour du sabbat et l'a sanctifié (1). » Il laisse aux Juifs six jours de la semaine pour travailler, et il leur commande de garder le *septième*; ce sont assurément bien des jours ordinaires, des jours réels. Mais la raison de son commandement est toute dans la comparaison qu'il fait de ces jours avec ceux de la création : vous travaillerez *six jours*, parce que Dieu a fait en *six jours* le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment; vous vous reposerez le *septième jour*, parce que Dieu a béni le *septième jour*. Avec la plus grande bonne volonté du monde, il est impossible de prendre ici le mot jour dans deux acceptions différentes; or, dans l'une il signifie certainement un jour de vingt-quatre heures, donc aussi dans l'autre. Ce n'est donc qu'en torturant le texte que l'on peut donner au mot *iom* du premier chapitre de la Genèse la signification d'*époque*.

Mais il y a d'autres tours de force dans ce système. D'abord on veut plusieurs créations successives, et Moïse n'en raconte qu'une seule. Les deux premiers jours, Moïse ne parle en rien des végétaux ni des animaux; on ne peut donc pas, sans démentir son texte, admettre une ou deux créations de végétaux et d'animaux, ces deux jours-là. Le troisième jour, Moïse raconte que tous les végétaux sont créés, et il n'en parle plus dans les jours suivants; si donc ils ont été détruits, il ne devrait plus y en avoir. Mais il n'a pas du tout parlé d'animaux. Ce n'est que le cinquième jour qu'il dit que les animaux qui vivent dans

(1) Sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua. Septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est. *Et, verset* 11 : Sex enim diebus fecit Dominus cœlum et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt, et requievit in die septimo; idcirco benedixit Dominus diei sabbati, et sanctificavit eum.

l'eau et les oiseaux sont créés; mais un cataclysme n'aurait pas détruit les animaux aquatiques. Enfin, le sixième jour Dieu crée les animaux terrestres et l'homme; ils font partie de l'œuvre du même jour, ou, si vous voulez, de la même époque, qui est l'époque actuelle, de sorte qu'il vous est impossible de séparer la sixième de la septième époque; les animaux terrestres et l'homme sont créés le même jour; il n'y avait pas d'animaux terrestres auparavant, et pourtant vous rencontrez ces animaux à l'état fossile; si donc ils ont été détruits, l'homme a dû être détruit avec eux. Voilà le récit de Moïse; il est impossible de lui faire signifier autre chose; tandis que l'on dit dans les systèmes : Moïse ne nous a pas tout dit; le premier jour de la création, Dieu a créé des végétaux et des animaux qui ont été détruits. Moïse dit, au contraire, que la terre était vide et déserte et toute couverte d'eau. Le second jour, dit-on encore, est une seconde époque, pendant laquelle Dieu a fait d'autres végétaux et d'autres animaux qui ont encore été détruits. Moïse dit, au contraire, que la terre continuait à être toujours couverte par les eaux et qu'il n'y avait pas d'atmosphère, puisque Dieu la fit ce second jour ; or, point d'atmosphère, point de végétaux, point d'animaux. On dit encore : Le troisième jour est une troisième époque, pendant laquelle Dieu fit une troisième création qui a été détruite. Moïse dit, au contraire : La terre continuait toujours à être couverte d'eau ; Dieu enfin la découvrit et créa tous les végétaux, suivant leurs espèces et propres à se reproduire. On dit : Le quatrième jour est une quatrième époque et une quatrième création de végétaux et d'animaux détruits. Moïse dit, au contraire : Le quatrième jour Dieu fit le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquième jour, dit-on, est une cinquième époque de création de nouveaux végétaux et de nouveaux animaux plus parfaits que les précédents, mais encore détruits. Moïse dit, au contraire : Le cinquième jour Dieu fit les poissons, les animaux de la mer et les oiseaux. Le sixième jour, dit-on, est une sixième époque de création et de destruction, dont l'homme ne faisait pas encore partie. Moïse dit, au contraire · Le sixième jour Dieu fit les animaux des champs, les animaux rampants et les animaux domestiques ; ce même jour Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, pour commander aux poissons, aux animaux ma-

rins et aux oiseaux créés le cinquième jour, et qui par conséquent n'avaient pas été détruits; aux animaux terrestres créés le sixième jour, comme l'homme. Dieu, dit Moïse, amena tous ces animaux à l'homme pour qu'il leur donnât des noms, et ces noms sont ceux qu'ils portent; et les systèmes prétendent qu'ils ont été détruits. Enfin, dit-on, le septième jour, c'est une septième époque, c'est la création actuelle. Moïse dit positivement, au contraire: Le septième jour, Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait faites pendant les six jours précédents.

En outre, Dieu donna à l'homme tous les végétaux pour sa nourriture; et ce sont bien les mêmes végétaux dont Moïse a parlé au troisième jour, puisqu'il dit : « Ce sont là les générations du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés, au jour que le Seigneur Dieu fit le ciel et la terre, et toutes les plantes des champs avant qu'elles fussent sorties de la terre, et toutes les herbes de la campagne avant qu'elles eussent poussé; car le Seigneur Dieu n'avait point encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point d'homme pour la cultiver (1). » Personne n'osera dire que ce ne sont pas ici les mêmes végétaux dont Moïse a parlé au troisième jour; comment donc ont-ils été détruits, puisqu'ils sont donnés pour nourriture à l'homme le sixième jour; mais, en outre, si le quatrième, le cinquième et le sixième jours sont de longues époques, comment Moïse peut-il dire que pendant ces trois époques de milliers d'années, ces végétaux n'ont pu croître, parce qu'il n'a point fait de pluie, et qu'il n'y avait point d'homme pour les cultiver? Comment ont-ils pu se conserver pendant tant de milliers d'années jusqu'à ce que la pluie et l'homme vinssent à leur secours? Ce seul texte, comme on le voit, suffirait pour prouver que Moïse a entendu parler de jours ordinaires de 24 heures, dans les jours de la création.

On le voit donc, le système des époques indéterminées est de tous points inconciliable avec le texte de Moïse. Il y a contradiction flagrante et continuelle entre le récit de Moïse et ce système, qui est de tous ceux qui ont été inventés, le plus opposé au récit

(1) Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram : et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret : non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat qui operaretur terram. *Gen.* II, 4, 5.

de la Genèse. Le second système des créations antérieures à la nôtre et avant les six jours de Moïse, n'est pas si fortement opposé au texte de l'Ecriture sainte ; mais il n'est pourtant pas admissible.

D'abord, au point de vue de la science, puisque tous les fossiles appartiennent à la création actuelle, que ce sont des végétaux et des animaux tout aussi parfaits que ceux actuellement existants, qu'ils ont vécu dans les mêmes circonstances, qu'ils appartiennent à la même conception et au même plan, il est impossible d'admettre qu'ils soient d'une création antérieure à la nôtre.

En second lieu, ce système est encore en contradiction avec le texte de Moïse; en effet, le texte de Moïse dit qu'au commencement la terre était vide et déserte ; Dieu ne lui avait même pas encore donné son nom, il ne le fit que le troisième jour quand la terre fut achevée de créer ; par conséquent, il n'y avait pas là d'animaux ni de végétaux. En outre, les partisans de ce système ne peuvent placer leurs créations qu'avant le premier jour; car, après, il n'y a plus moyen, nous l'avons prouvé. Or, avant le premier jour la lumière n'existait pas, ni par conséquent la chaleur, ni l'électricité, ni le magnétisme; car Moïse dit positivement que Dieu fit la lumière le premier jour. Alors, dans le système que nous combattons, tous les végétaux auraient dû vivre sans lumière et tous les animaux être aveugles; ce qui n'est pas, car un grand nombre d'animaux fossiles, même des plus anciens, avaient de fort beaux et fort grands yeux, comme on peut s'en convaincre en voyant seulement l'orbite de l'œil. Ayant probablement senti quelques-unes de ces contradictions, les partisans de ce système ont prétendu que leurs créations détruites avaient eu lieu, avant le chaos dans lequel la matière était rentrée après leur destruction; et qu'alors on pouvait entendre le terme au commencement comme signifiant au commencement de la création actuelle. Mais malheureusement le texte hébreu, le texte grec, et par suite aussi le texte latin, prennent ces termes *au commencement* dans leur sens absolu; il n'y a d'article ni en hébreu ni en grec, ce qui marque toujours, d'après la grammaire, le sens absolu. Ce système n'est donc pas plus soutenable que le précédent.

Reste donc le sens littéral donné au mot jour, qui ne peut signifier, dans les six premiers jours de la Genèse, que des jours ordinaires ; la science d'ailleurs nous le prouve, puisque les six premiers règnes de la création que nous avons reconnus, sont fonctions les uns des autres ; en effet, la matière, ou le règne matériel, ne peut exister sans le règne fluidal et minéral; le règne fluidal ne peut exister comme il est réellement, ni surtout avoir d'action, sans le règne végétal et animal, qui réagissent l'un sur l'autre par le moyen de ce règne fluidal, et qui ne pourraient exister sans cette réaction ; le règne végétal a aussi besoin du règne sidéral, qui agit sur le règne fluidal, sur l'atmosphère et les eaux ; en sorte que s'il y avait eu de longues époques entre la création de ces divers règnes, ils n'auraient pu exister. Le règne végétal a besoin aussi du règne animal ; donc ils ont été créés immédiatement l'un après l'autre. Plusieurs animaux et plusieurs végétaux ont besoin du secours de l'homme pour se développer et se conserver ; donc encore l'homme a été créé très-peu de temps après eux. Ainsi donc, si les jours de la création avaient été des époques, aucun des règnes n'aurait pu exister, ni être ce qu'il est. Tandis qu'en admettant que ce sont des jours ordinaires, purement et simplement, tout s'explique naturellement, logiquement et, par conséquent, VÉRITABLEMENT.

Il ne reste qu'une seule objection, c'est celle tirée des couches de l'enveloppe de la terre, et du temps qu'il a fallu pour les former ; sa solution, nous l'espérons, nous apportera de nouvelles lumières, et viendra fortifier toutes les vérités que nous avons défendues jusqu'ici. Mais, pour cela, il faudra que nous entrions dans une étude préalable de la géologie, ce qui fera la dernière partie de ce cours.

LEÇON XXV.

MÉTAPHYSIQUE DE LA CRÉATION.

Aristote enseigne que la substance et la forme constituent les êtres qui existent par nature. La substance, en latin *substantia*, en grec ὑποκειμενόν, est ce qui est jeté, étendu dessous, soumis à l'action d'un autre. C'est l'élément passif, inerte, qui ne peut rien par lui-même, et sur lequel agit la forme pour en faire un être quelconque; car, dit le stagirite, tout naît de la substance et de la forme (1).

La forme est le type, l'idée, l'élément actif qui agit sur la substance, pour la coordonner et en former tel ou tel être. La substance et la forme ne sont séparables dans un être que par raison, mais non en réalité. Nulle substance, en effet, ne peut exister sans un mode quelconque, sans une forme à laquelle elle est soumise, dont elle est comme le siége, et qu'elle reçoit par le fait même de son existence. La moindre substance a nécessairement une forme; elle est nécessairement soumise à quelque chose dont elle est le siége, sans quoi elle cesserait d'être substance et ne serait plus rien.

La substance ne peut donc exister sans la forme; mais cela est-il réciproque pour la forme, ne peut-elle exister sans la substance? La forme est un type, une idée, une conception d'ordre dans la substance; elle est nécessairement produite par une puissance capable d'idée, capable d'ordre, capable de concevoir un type. Elle n'existe donc pas par elle-même, mais elle existe indépendamment de la substance, puisque l'idée d'un être contingent peut être conçue sans que cet être existe, mais cet être ne peut être conçu sans une forme. Celle-ci, en effet, vient

(1) Γίγνεται ἅπαντα ἐκ τε του ὑποκειμενόυ καί τῆς μορφῆς. — *De Phys. auscult.*, l. I, c. VII.

de l'intelligence, l'esprit est la forme des formes. Les formes seules, et non les substances, sont dans l'esprit et peuvent être perçues par lui ; car les choses ne sont intelligibles que par leurs formes. La forme est donc indépendante de la substance, elle doit même exister avant elle, puisqu'il faut bien qu'elle ait été conçue pour être appliquée à la substance qui ne peut exister sans elle.

Puisque la substance ne peut exister sans la forme, et que la forme elle-même est produite par une puissance active et capable d'idée, il s'ensuit que la substance est nécessairement créée. De ce qu'elle suppose la préexistence de la forme, elle est nécessairement créée après la conception de celle-ci.

Toute substance est donc créée ; ainsi définie et comprise, il est évident qu'il n'y a point de substance en Dieu. Car pour qu'il y eût substance divine, il faudrait une forme préexistante ; et pour qu'il y eût forme, il faudrait une puissance capable de la concevoir. Toute substance est passive, inerte et subjective ; or, il ne peut y avoir en Dieu rien de passif, rien d'inerte, rien de subjectif. Dieu est tout acte, toute puissance ; il existe par lui-même ; il est sa forme à lui-même. Dieu est essence, mais non substance ; les êtres créés, au contraire, sont substance, mais non essence, puisqu'ils n'existent pas par eux-mêmes (1). Ils sont le résultat de la forme et de la substance.

La confusion de l'essence avec la substance est le point de départ et toute la base du panthéisme ; mais une fois admise la distinction profonde et nécessaire entre l'essence et la substance, il n'y a plus de panthéisme possible. On ne peut plus dire, en effet, qu'il n'y a qu'une seule substance, à laquelle par-

(1) Le terme latin *consubstantialis* du Symbole semblerait dire qu'il y a substance en Dieu, et être ainsi opposé à notre doctrine ; mais si l'on réfléchit que le Symbole a été écrit en grec, et qu'il y a dans cette langue ομοουσιον, *même essence,* qui vient de ουσια, *essentia,* essence, ουσιος, *esse*, être, on comprendra que le mot latin *substantia*, et le français *substance*, ont un tout autre sens en parlant de Dieu et des créatures ; la substance divine est son essence, elle subsiste par elle-même, elle est Dieu-même et sa forme, tandis que dans les créatures elle est par un autre, elle est sujette, elle est distincte de la forme et ne peut exister sans elle ; la distinction que nous faisons entre essence et substance est donc conforme au dogme catholique ; elle est de plus appuyée par saint Augustin et saint Thomas, et par tous les théologiens qui ont grand soin d'établir une différence entre le mot *substance* appliqué à Dieu, et le même mot appliqué aux créatures.

ticipent tous les êtres, puisqu'il ne peut y avoir de substance en Dieu, vu que la substance, rigoureusement parlant, est nécessairement produite. On ne peut pas dire davantage que tous les êtres participent à la même essence, puisqu'il n'y a qu'une essence, nécessairement incréée ; or, tous les êtres contingents, étant le résultat de la substance et de la forme, sont nécessairement créés.

La substance créée est-elle une et commune à tous les êtres contingents ? On est tout d'abord obligé de faire une distinction profonde entre la substance simple, dont sont formés les êtres spirituels, et la substance composée ou matérielle, dont sont formés les êtres matériels.

La substance matérielle elle-même, la seule qu'il nous soit permis d'atteindre plus ou moins directement ou immédiatement par notre expérience et notre observation, paraît multiple et diverse. Toutes les sciences humaines, en effet, nous conduisent à ce principe de la multiplicité de la substance matérielle. La chimie, par ses analyses et ses synthèses, est conduite à reconnaître l'existence de plusieurs éléments indécomposables et indivisibles, qui réagissent diversement les uns sur les autres, et qui paraissent par conséquent des substances différentes. L'étude des corps bruts et des corps organisés amène également la distinction d'éléments divers, de substances inorganiques et de substances organiques, vivantes, et parmi celles-ci encore il y a lieu à plusieurs distinctions fondamentales.

Il paraît donc logique de conclure qu'il n'y a pas une seule substance commune à tous les êtres créés. Et par là encore le panthéisme est radicalement détruit dans ses bases. Mais combien y a-t-il de substances premières matérielles, puisque c'est de celles-là qu'il s'agit spécialement ici ? Faut-il admettre autant de substances premières que de corps chimiquement simples ? Au premier abord cela paraîtrait rationnel ; néanmoins, un examen plus approfondi oblige à suspendre son jugement, surtout quand on réfléchit que tous les corps réputés chimiquement simples pourraient bien être composés et qu'ils le sont très-probablement. Si donc, d'une part, nous sommes conduits par les faits à admettre plusieurs substances maté-

rielles, de l'autre il nous est impossible d'en fixer le nombre.

Quand nous arrivons aux substances composées, il nous est plus facile d'en saisir la distinction ; nous trouvons, en effet, à les diviser en substances brutes et en substances organiques, et parmi celles-ci les unes sont communes aux végétaux et aux animaux, et les autres paraissent propres à chacun de ces deux règnes et peut-être même y a-t-il des substances propres à chaque espèce ; ce dernier point cependant est plus douteux et comporterait même difficilement une démonstration rigoureuse pour toutes les espèces.

Les substances sont-elles invariables, immuables, ou bien peuvent-elles se changer les unes dans les autres ? Buffon avait imaginé que toute la masse des substances avait été créée à l'origine ; les substances brutes et les substances organiques étaient mélangées quoique distinctes. Dans cette hypothèse la quantité de substance organique n'augmente, ni ne diminue, elle circule toujours la même à l'état de molécules dans le monde inorganique et dans les êtres organisés. Il suivrait de là que le nombre des individus organisés, soit dans les espèces animales, soit dans les espèces végétales, serait fixé entre certaines limites nécessairement déterminées par la quantité de molécules organiques ; or, tous les faits dans le règne végétal, dans le règne animal, comme en géologie, paraissent contraires à une telle limite ; puisque d'une part la géologie démontre qu'un grand nombre de substances organiques sont passées à l'état inorganique, et que de l'autre la botanique et la zoologie démontrent que le nombre des individus dans chaque espèce est ou paraît du moins illimité. Une autre théorie a été proposée par Buffon lui-même et par Lamarck à l'occasion des animaux à transsudation calcaire : suivant ces deux grands naturalistes, les mollusques et les rayonnés, etc., transformeraient l'eau en calcaire. Il faut bien avouer que la physiologie se réunit à la géologie pour appuyer cette manière de voir.

La physiologie nous montre les végétaux puisant dans le règne minéral des substances inorganiques qu'ils transforment en substances organisées ; elle nous montre ensuite les animaux transformant les substances végétales et même minérales en substances animales ; ils puisent en effet dans l'air, dans

l'eau, dans les graines et toutes les parties des plantes, tous les éléments qu'ils transforment en sang, en muscles, en os, en système nerveux, etc.

La géologie à son tour nous prouve que les lois générales de la matière réagissent sur les substances organiques végétales et animales pour les transformer en substances brutes, au point que nous sommes obligés de reconnaître que la masse solide de la terre s'est accrue de toutes ces transmutations.

Linnée posait aussi en principe la théorie des transmutations : « La toute-puissance divine élève les terres en végétaux, ennoblit ceux-ci dans les animaux, et les transmue tous dans l'homme, qui réfléchit les rayons de la sagesse vers la majesté qui les réunit en faisceaux resplendissants (1). »

Enfin, les transformations de la chimie viennent appuyer la théorie de ces grands naturalistes, puisque les mêmes corps simples, diversement combinés, produisent des substances totalement différentes par leurs propriétés.

La théorie de la transformation des substances paraît donc la plus conforme aux faits de la science ; et elle découle d'ailleurs rigoureusement de l'enseignement dogmatique de l'Église, puisque le dogme eucharistique de la transsubstantiation enseigne positivement le changement d'une substance en une autre. Cette théorie devient donc pour nous une vérité fondamentale, et encore ici la science est guidée par la foi.

La substance est donc variable ; elle n'est fixée que par la forme, qui seule distingue les êtres, les définit et les limite, les constitue dans leur substance et les fait ce qu'ils sont. Qu'est-ce donc que la forme ? Ce qu'Aristote appelle *formes*, Platon en fait les *idées* ; pour le fond, cela revient au même. Mais Platon a fait des idées des types existants par eux-mêmes, indépendants et distincts de Dieu ; erreur sur laquelle, que nous sachions, Aristote ne s'est pas prononcé, et que nous verrons corrigée par saint Augustin et saint Thomas.

Platon a semblé séparer la matière ou substance de la forme, et en faire deux choses qui peuvent exister indépendamment l'une de l'autre ; Aristote, au contraire, n'admet pas

(1) *Systema naturæ*, tom. I, p. 5, 18e édit. Gmelin.

que la matière et la forme puissent être séparées autrement que par une distinction de raison, et par conséquent la matière ou substance ne peut réellement exister sans une forme. Saint Augustin va nous conduire à juger cette grave dissidence entre les deux plus grands philosophes de l'antiquité.

Nul, suivant ce grand docteur, ne peut être sage sans l'intelligence des idées. Or, ce que les Grecs appellent idées, est, pour les Latins, les formes ou les *espèces* qu'on peut aussi appeler raisons. Stables, immuables, éternelles, elles sont dans l'intelligence divine. Non formées elles-mêmes, tout ce qui naît et périt est formé selon elles (1).

Mais ces raisons, principe et type invisible de ce monde visible créé sur leur modèle, que sont-elles en elles-mêmes? Sont-elles indépendantes de Dieu? C'est ici que saint Augustin va corriger Platon.

Tout bien vient de Dieu; les formes ou les idées des êtres créés, étant un bien, n'existent point par elles-mêmes; Dieu en est l'auteur, comme il est l'auteur de la matière ou de la substance qui peut recevoir les formes diverses, capacité qui est aussi un bien. C'est une seule et même sagesse divine qui contient en elle les raisons de tout ce qui est et qui a tout fait (2). « En effet, dit encore saint Augustin, il n'y a point plusieurs, mais une seule sagesse, dans laquelle sont les immenses et infinis trésors des choses intelligibles; dans ces trésors, sont toutes les raisons invisibles et immuables des choses même visibles et muables, qui ont été faites par cette sagesse (3). »

Puisque nul être contingent n'existe sans sa forme, et que le premier commencement d'existence est la simple capacité d'être formé, que cette capacité même vient de Dieu, il s'ensuit que tout ce qui est, a dû recevoir de Dieu et la puissance d'être formé et la forme ou l'existence définie.

Or, toutes les formes sont le type des choses, l'ordre de tout ce qui est intelligible; ces formes, existant en Dieu, représentent par conséquent en lui tout ce qui est et tout ce qui peut

(1) S. Aug., *Oper. octingent.*, quæst. quæs. XLVI.
(2) *Id.*, *id.*, *De verâ Religione*, lib. I, cap. XVIII.
(3) *Id.*, *id.*, *De Civit. Dei*, lib. I, cap. X.

être, d'une manière bien plus claire et bien plus lumineuse que dans l'exécution créée. C'est pour cela que les formes des créatures sont bien plus admirables, bien plus harmonieuses, bien plus intelligibles en Dieu même qu'en leur existence temporelle et extérieure ; ce qui fait dire à saint Augustin « que » les anges connaissent d'une manière bien plus certaine les » choses temporelles et sujettes au changement, parce qu'ils » contemplent leurs causes principes dans le Verbe de Dieu, » par lequel le monde a été fait (1). »

Saint Thomas va nous conduire bien plus avant encore dans la notion des formes ou des idées des choses. Idée et forme sont une même chose pour saint Thomas ; l'idée est l'exemplaire de l'être dont elle est la forme, ou bien elle est le principe de connaissance d'un être réel ou possible, principe existant dans celui qui connaît.

La forme des êtres naturels préexiste en eux, et ils ne produisent que suivant leur forme. Mais dans les êtres qui agissent par l'intellect, la forme existe selon son être intelligible, et c'est d'après cette forme qu'ils produisent. Les formes de toutes les choses qui sont, préexistent en Dieu, et toutes choses ont été faites à la ressemblance de ces formes. Quoique Dieu connaisse par sa propre essence et soi-même et les autres choses, cependant son essence est le principe opératif des autres choses, mais non de lui-même ; c'est pourquoi il a la raison de l'idée selon qu'il est comparé aux autres choses, mais non selon qu'il est comparé à Dieu lui-même. Dieu, selon son essence, est la ressemblance de toutes choses ; d'où l'idée en Dieu n'est rien autre que l'essence de Dieu, et tout ce qui existe participe en quelque chose de la ressemblance de l'idée ou de l'essence divine. Il suit de là que l'ordre de l'univers et de toutes ses parties est créé et voulu de Dieu. La matière créée de Dieu a son idée dans l'intellect divin, mais l'idée d'un être composé ; et elle n'a pu être créée sans sa forme, car en elle-même elle n'est pas et ne peut être connue (2).

(1) S. Aug., *De Civitate Dei*, lib. IX, cap. XXII.
(2) *Summa*, pars Ia, quæst. XV.

Suivons maintenant l'Ange de l'école dans l'étude de la forme appliquée aux êtres qu'elle détermine.

La matière est le principe de l'*individuation*... Tout composé de matière et de forme est un corps... La matière ou substance est ce qui est en puissance. Or, il est manifeste que Dieu est un acte pur, n'ayant rien de potentiel. D'où il est impossible que Dieu soit composé de matière et de forme... Tout composé de matière et de forme est parfait et bon par sa forme ; par cela même, il faut qu'il soit bon par participation, selon que la matière participe de la forme. Mais Dieu, premier et souverain bien, n'est pas bon par participation, parce que le bien par essence est avant le bien par participation. D'où encore, il est impossible que Dieu soit composé de matière et de forme.

Tout agent agit par sa forme et selon sa forme. Ce qui donc est premier et par soi agent, doit être d'abord et par soi forme. Or, Dieu est le premier agent, puisqu'il est la première cause efficiente, il est donc par son essence forme, et non composé de matière et de forme (1) ; il est la forme increée des formes créées.

Par la forme, la matière est contractée à une espèce déterminée ; la matière première n'a point été créée tout-à-fait sans forme, ni sous une forme unique commune, mais sous des formes distinctes (2).

Dieu est la première cause, l'exemplaire de toutes choses. Ce qui devient évident si l'on considère que nul être ne peut exister sans une forme, un exemplaire qui ne peut être conçu que par une intelligence. Or, il est manifeste que les choses qui sont produites naturellement atteignent des formes déterminées. D'autre part, elles n'ont pas en elles-mêmes l'idée première, typique, puisqu'elles ne se conçoivent pas elles-mêmes, qu'en outre elles n'existent que par l'application de la forme à la substance, et que par conséquent leur forme est déterminée avant même qu'elles pourraient la concevoir.

La substance et la forme venant de Dieu, il est nécessaire que tout être composé de substance et de forme ait été créé dans son espèce, puisque c'est la forme qui constitue l'espèce.

(1) *Summa*, quæst. III. — (2) *Id.*, *id.*, quæst. XLV et LXVI.

La substance est créée, elle est variable et n'est fixée que par la forme. La forme en elle-même, l'idée typique, est incréée ; elle est éternelle, elle est de l'essence de Dieu même ; ce n'est donc pas la forme éternelle, l'idée typique de l'essence divine qui est unie à la substance créée, parce qu'alors Dieu se créerait lui-même, se ferait contingent, se constituerait dans la limite et dans le fini, ce qui implique contradiction et absurdité. Ce n'est donc que l'image de la forme éternelle, sa ressemblance, qui détermine la substance créée de chaque être, et constitue ce que nous appelons cependant leur forme. En ce sens, la forme est créée dans son application, son union à la substance. Mais si la substance peut changer, la forme ne le peut jamais, parce qu'elle est l'image et la ressemblance de la forme immuable et incréée, puisque toutes les formes sont immuables, une autre forme est un autre être ; la forme est pour ainsi dire matérialisée par la figure, mais la figure n'est pas la forme, elle en est le résultat.

La substance est, comme le dit saint Thomas, le principe de l'individu, qui reçoit la forme de l'espèce et la limite dans sa substance. La forme, au contraire, est le principe de l'espèce, qui peut par conséquent se reproduire une fois créée, parce qu'elle a une forme, principe actif agissant sur la substance pour reproduire sur elle la ressemblance de la forme primitive. Voilà pourquoi les espèces sont nécessairement immutables. L'individu ne l'est pas, car, ce n'est qu'une évolution de substance sous l'empire d'une forme, tandis que l'espèce est la traduction matérielle, sensible d'une idée éternelle et immuable.

La série des formes créées répond donc à l'ordre des formes typiques et incréées qui sont éternelles en Dieu, qui existent distinctes et divinement coordonnées dans son essence. L'ordre des formes créées dans le règne animal constitue la série des espèces animales que nous avons démontrées *à posteriori*. Cette série est nécessairement une dans les formes incréées, elle est une aussi dans les espèces créées, qui n'en sont que la ressemblance, nous l'avons prouvé. Ainsi donc, physiquement et métaphysiquement, nous arrivons à la même conclusion, preuve irréfragable que nos principes sont vrais.

Nous pouvons maintenant aborder la grave question de la création des êtres, dans leur substance et dans leur forme.

S'il est vrai, comme nous ne pouvons en douter, que les formes ou idées typiques de tous les êtres possibles, sont éternelles dans l'essence de Dieu même, il s'ensuit que le souverain auteur de tout ce qui est n'a pu rien créer, rien produire que sur le modèle et à la ressemblance des formes éternelles conçues dans l'ordre le plus parfait en lui-même. Quand donc il s'est résolu à réaliser à l'extérieur celles des formes qu'il lui a plu, il a dû créer la substance capable d'être formée à l'image de son idée typique. La substance cependant ne pouvant exister sans une forme quelconque, et n'étant pas la forme elle-même, a été faite absolument de rien par l'acte de la toute-puissance qui a produit ce qui était capable d'être formé.

Dieu produit donc d'abord la substance générale et universelle de tout ce qui sera le ciel et la terre et tous les êtres physiques; et c'est ce qu'il faut entendre par le texte: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul* (1): « Celui qui vit éternellement a tout créé ensemble; » il a créé toute substance, mais non sans forme, puisque nulle substance ne peut exister sans forme. Cette première création n'était donc pas le chaos, comme l'ont entendu les anciens philosophes; car il y avait un ordre, puisqu'il y avait forme. Mais, comme toute substance était confondue sous une seule forme, pour ainsi dire, avec la capacité d'être transformée, l'harmonie et la perfection des formes qui devaient constituer l'univers, n'étaient pas encore appliquées à la substance; et de là une sorte de confusion qui n'était pas le désordre, mais qu'on a pu cependant appeler chaos dans le sens théologique d'un ordre non encore parfait.

La forme est un acte agissant sur la substance pour la déterminer, suivant Aristote; et cela paraît vrai. Toute forme créée est donc un acte qui ne peut reproduire qu'elle-même; d'où il suit que la substance générale, créée sous sa première forme, ne pouvait se transformer elle-même, puisque, d'une part, la substance est passive et inerte, et que, de l'autre, la forme ne peut reproduire qu'elle-même. Toutes les lois des êtres dé-

(1) Ecclesiast. XVIII, 1.

coulent de leur substance et de leur forme; les formes dominent la substance, et ne peuvent y être appliquées que par l'esprit qui les a conçues; il faut donc que Dieu, dans lequel seul existent toutes les formes typiques des êtres, les ait appliquées à la substance, pour que les êtres et leurs lois existassent; en d'autres termes, il faut de toute nécessité que Dieu ait créé tous les êtres ce qu'ils sont, ou bien ils n'auraient jamais existé.

Donner une forme à la substance, c'est la créer, puisqu'elle ne peut exister sans forme; c'est produire un être qui n'était pas, ou qui n'était qu'en idée, en conception. Or, la substance est variable, elle peut être transformée, elle peut passer d'une forme à une autre. Mais comme toute forme est un être typique et immutable, changer la forme de la substance, c'est créer un nouvel être. Il y a donc deux actes dans la création, la production de la substance avec une forme, et sa transmutation par l'application de nouvelles formes. Or, le Verbe de Dieu, la parole divine, est la forme incréée, la forme des formes, la forme modèle, à l'instar de laquelle toutes les formes des êtres composés sont pour ainsi dire moulées dans la substance (1).

La forme étant le principe actif dans l'être, est par là même la loi d'harmonie entre tous les êtres, elle est la source de leurs fonctions. Lors donc que Dieu voulut créer la terre, il donna à la réunion des substances qui la composent, outre une forme particulière à chacune, une forme générale à l'ensemble; de cette forme générale devaient naître les mouvements de la terre, et les conditions nécessaires à l'existence des êtres auxquels elle servirait de séjour, car c'est par la forme que les êtres atteignent leur but et leur destinée.

C'est de la même façon que les substances répandues dans les espaces du ciel, si tenues et si subtiles qu'elles soient, reçurent leurs formes en harmonie avec la terre et les astres et avec tous les êtres qui devaient exister dans ces espaces. La substance des astres reçut aussi sa forme de laquelle découlent leurs mouvements et leurs lois.

Quand il s'agit de créer les végétaux, Dieu dit : « Que la terre

(1) Verbum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi. (*S. Thom.*)

» se couvre de verdure, de plantes renfermant de la semence » féconde; et que des arbres fruitiers... s'élèvent de la terre, et » qu'ils portent des fruits qui contiennent leur semence (1). » C'est le Verbe, la parole de Dieu qui a opéré; or, cette parole toute-puissante et féconde ne dit que ce qui est conçu dans l'esprit divin; forme exemplaire, elle dit les formes typiques qui sont éternelles dans l'essence divine; par là cette parole toute-puissante transmue, change la substance de la terre, la substance brute en substance organique végétale; elle y applique son idée, ses formes, et les espèces végétales sont créées; et par la forme qui les fait espèces et qui leur vient de la parole créatrice, elles reçoivent le principe actif, qui continuera dans le temps et dans l'espace à transformer la substance brute en substance organique; et elles se multiplieront elles-mêmes suivant leurs formes primitives et originelles, qui seront comme les types, les moules dans lesquels la substance se développera pour donner naissance aux individus.

C'est de la même manière que la parole de Dieu agit sur la substance des eaux pour produire les animaux marins, sur la substance de la terre pour produire les animaux terrestres. En changeant la substance brute, la parole toute-puissante l'éleva au degré plus parfait de l'animalité; et par l'action des formes que la divine parole appliquait à la substance, les espèces furent créées, avec la puissance de transformer toute substance inférieure en leur propre substance. Et c'est par là qu'elles s'accroissent et se multiplient comme les végétaux. Ainsi donc une fois la loi des formes posée dans le premier acte de la création, sa puissance productive est inépuisable, sa fécondité agit continuellement sur la substance, et la création se continue, par la reproduction continuelle des espèces dont le nombre égale celui des formes qui furent créées à l'origine, ainsi que l'avait dit Linnée.

Nous comprenons maintenant comment ce monde et tous les êtres qu'il renferme sont le résultat de la création de la substance modifiée en autant d'êtres et d'espèces qu'il a plu à Dieu de réaliser de formes à l'image et à la ressemblance des

(1) Gen. I, 11.

formes typiques et éternelles qui sont son essence même ; comment les espèces créées sont la traduction des formes harmoniques, conçues éternellement dans l'esprit divin ; comment ces formes, étant des principes actifs agissant sur la substance, continuent dans le temps et dans l'espace l'œuvre de la première création, non pas par leur propre puissance, mais par celle qu'elles ont reçue dans l'acte de leur première union à la substance. La puissance qui a créé est donc la même qui conserve et perpétue ; d'elle découlent toutes les lois du monde et des êtres, qui ne font qu'exécuter et maintenir le plan divin qui leur a été tracé.

Cependant les formes seules sont saisissables à l'esprit qui est la forme des formes, et qui par leur moyen comprend les êtres et leurs lois harmoniques. Notre esprit a dû être créé capable de recevoir les formes, de les concevoir ; il est donc fait à l'image et à la ressemblance de l'esprit divin. Or, ce ne sont pas les formes typiques et éternelles de l'essence divine que nous percevons dans les créatures, mais la ressemblance de ces formes, leur traduction limitée dans le fini. Nous ne voyons donc pas le monde et les créatures en Dieu, comme l'ont pensé de grands philosophes, mais nous voyons les formes typiques éternelles dans leurs ressemblances, dans leur traduction créée.

De même que l'idée, la conception d'un peintre sublime, se traduit sur la toile, pour revenir par son moyen dans notre esprit ; ainsi l'idée, la conception éternelle du Créateur se moule pour ainsi dire dans les formes des êtres créés, pour revenir à l'état d'idée et de conception perçues dans notre esprit, qui entre ainsi en communication avec son Créateur, de la science duquel il se rapproche d'autant plus, qu'il a plus et mieux compris les créatures, c'est-à-dire toutes les formes que la parole toute-puissante a réalisées dans la substance des êtres sensibles et dont il a réuni les images dans la substance de l'âme. Ainsi s'explique la profonde doctrine de l'apôtre saint Paul : *Invisibilia enim ipsius, à creaturà mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas* (1).

(1) Rom. I, 20.

« En effet, par la création du monde, les choses invisibles de Dieu, comprises par celles qui ont été faites, ont été aperçues; même son éternelle puissance et sa divinité. »

C'est d'ailleurs ce qu'enseigne en mille autres endroits la sainte Écriture; car c'est dans celui qui est le principe, l'alpha et l'oméga, le Verbe, qu'ont été créés le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment. Il est leur origine, leur principe, la forme de toutes les formes créées sur son modèle. Car Dieu a fait les siècles par son Fils, qui est la splendeur de sa gloire, l'image parfaite de son essence et qui porte toutes choses dans la parole de sa puissance (1). Image du Dieu invisible, tout a été fait pour lui dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et pour lui, et ainsi, il est avant tout, et toutes choses subsistent en lui (2). Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait, de ce qui a été fait; en lui était la vie (3); tout était vie dans le Verbe, la forme exemplaire, l'archétype de toute créature; car tout est de lui, tout est par lui, et tout est en lui (4); et ainsi la foi nous fait comprendre que les créatures ont été proportionnées à la parole de Dieu, afin que d'invisibles elles devinssent visibles (5), parce qu'il a plu au Père que la plénitude de toutes choses résidât en lui (6). Et, comme dit l'Apôtre, il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, qui est le Père, duquel procèdent toutes choses, et pour lequel nous sommes : et il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par lequel toutes choses sont, et nous sommes par lui (7); c'est pour lui et par lui que toutes choses sont (8); tout lui est soumis afin que Dieu soit tout en toutes choses (9).

Ainsi Dieu le Père communique éternellement à son Fils toute son essence, essence qui est le type, l'original infini de tout être; le Fils, image parfaite du Père, possède la plénitude de toutes choses; intelligence infinie, forme infinie de toutes les formes, par la parole, le Verbe qui est en lui, qui est lui-même, il crée les substances dont la forme est en lui; il les crée

(1) Hebr. I, 2, 3. — (2) Coloss. I, 15, 16, 17. — (3) Joann. I, 3, 4. — (4) Hebr. XI, 3. — (5) Rom. XI, 36. — (6) Coloss. I, 19. — (7) I Cor. VIII, 6. — (8) Hebr. II, 10. — (9) I Cor. XV, 28.

à l'image et à la ressemblance des formes ou des idées qui sont son essence et celle de son Père et de son Saint-Esprit. En sorte que Dieu est véritablement tout en toutes choses, et rien n'est Dieu par essence que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont l'âme humaine est la ressemblance et l'image, pour être illuminée par le Verbe, la parole de Dieu qui lui fait contempler Dieu dans toutes les créatures et dans son être même, qui est image du Verbe éternel; le verbe de l'homme, sa parole spirituelle, intime, doit glorifier Dieu au nom de toute créature, à l'imitation du Verbe créateur, dont chaque œuvre est une louange infinie à la gloire de son Père. C'est pour cela que l'homme est plus grand que toute la création, dont il est le pontife créé, l'image du Pontife éternel; et par conséquent il est vrai de dire qu'une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers; d'où vient que Dieu seul en est digne, et qu'elle est due à lui seul; partant toutes les pensées qui ne sont point occupées en Dieu, nous reprochent autant de larcins (1).

Ainsi est consommée l'harmonie de l'univers par la création de l'homme qui doit en renvoyer toute la gloire à Dieu; ainsi tout est agrandi et sanctifié par le pontificat de l'homme créé pour présider à tous les êtres, pour être leur prêtre, pour les représenter tous devant Dieu, pour les résumer dans sa nature physique, et dans son être spirituel, comme l'enseigne la parole créatrice dans son énergie infinie : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, afin qu'il préside aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux animaux, à toute la terre et à tout être rampant qui se meut sur la terre (2). »

Image de Dieu, la substance de son âme est la représentation de tous les êtres créés à quelque ressemblance de l'essence infinie; ressemblance de Dieu, il doit, comme le Verbe, le Pontife éternel, contempler tous les êtres et lui-même, et par tous les êtres et par lui-même le Dieu infini, et lui rendre gloire.

De ce but unique, de tout ce que Dieu a fait, découlent les lois données à l'homme, dès l'origine; lois divines, comme nous l'avons démontré, et fondées sur la nature de Dieu et sur celle

(1) Jean de la Croix, *Sentences spirit.*, édit. in-4°, p. 404.
(2) Gen. I, 26.

de l'homme; lois, par conséquent saintes, et qui doivent conduire à l'accomplissement des desseins et du but de Dieu; lois qui doivent embrasser tout l'homme et toutes les créatures.

Le premier commandement est ainsi formulé : « Croissez et multipliez-vous (1). » Croissez dans toute votre nature, multipliez selon la loi de votre nature. Ce devait être là le premier commandement, parce que de lui découlent en un sens tous les autres. En effet, l'homme est créé pour être le glorificateur de Dieu, au nom de toutes les créatures, il faut donc qu'il puisse partout remplir sa charge, ce qu'il ne fera qu'en croissant et se multipliant.

La parole créatrice, en appliquant la forme humaine à la substance, lui a donné la fécondité, qui n'est qu'une image et une participation finie et créée de la fécondité toute-puissante et infinie, par laquelle Dieu a conçu le monde éternellement et l'a produit dans le temps. Cette fécondité toute-puissante a produit l'homme, être perfectible dans son intelligence et dans toute sa nature, et l'a fait un être social et moral. Quand donc la même parole divine ajoute : Croissez sans restriction, elle veut dire : Croissez dans l'intelligence, croissez dans la volonté, croissez dans votre être social, dans l'accomplissement de la loi, dans la glorification de Dieu qui est la loi de votre nature. Croissez, c'est-à-dire, être fini, mais perfectible, entrez en participation de ma puissance créatrice; je dépose en vous, dans votre forme, la vertu de ma fécondité pour perpétuer mon œuvre, et accomplir mes desseins sur le monde et sur vous dans toute leur plénitude. Par cette vertu toute féconde multipliez-vous; augmentez le nombre de mes adorateurs; j'ai mis en vous le principe de la fécondité, et toujours le rayonnement de ma lumière et de ma gloire unira à vos rejetons une âme qui sera toujours mon image et ma ressemblance, douée de raison pour me refléter, d'intelligence pour me connaître, d'amour pour m'adorer. Telle est ma loi éternelle : croissez donc et multipliez dans l'innocence et la justice.

Par ce commandement le but de Dieu s'accomplissait tant que l'homme serait fidèle à son Créateur; toujours innocentes

(1) Gen. I, 28.

et pures, les âmes n'avaient point besoin d'une régénération, comme après la chute; le corps seul devait être engendré et produit, pour relier toujours la famille et la société dans tous ses membres. Mais plus tard, quand l'ordre primitif aura été violé, le commandement, « Croissez et multipliez-vous, » devra prendre une nouvelle extension, il s'appliquera non plus seulement au corps, mais aussi à l'âme, qui aura besoin d'être enfantée à Dieu, et à sa destinée surnaturelle, par une fécondité vraiment divine, qui sera la fécondité du Verbe, de la parole de Dieu, déposée dans l'humanité. Ce n'en sera pas moins le même commandement, la même loi obligatoire, mais, au lieu de n'embrasser qu'une partie de l'homme, elle embrassera sa double nature physique et morale, son corps et son âme, par deux modes en rapport avec chacune des deux natures, et il y aura, par conséquent, la génération corporelle et la génération spirituelle, et celle-ci, plus sublime et toute divine, entraînera le sacrifice de la paternité physique à la paternité spirituelle, qui aura pour enfants les âmes régénérées de l'humanité entière. Cette sublime extension de la loi nous sera dévoilée plus tard, avec les éléments nouveaux qui nous seront fournis.

Si donc l'homme était demeuré fidèle à la loi éternelle qui l'obligeait à aimer Dieu par-dessus toutes choses, et à ne s'aimer que pour son Créateur, tous les hommes nés d'Adam auraient hérité de sa science et de tous les priviléges de sa nature et de sa destinée surnaturelle. Dès le premier instant de leur existence, les âmes eussent été tournées vers l'amour suprême de Dieu, et n'eussent eu à passer que par un temps d'épreuve semblable à celui de leur père, afin de mériter comme lui le bonheur immuable de la destinée surnaturelle, dû à leur fidélité. La raison en est, que la forme étant le principe actif, le principe producteur, tant que celle du premier homme serait demeurée dans sa perfection, elle eût nécessairement produit des êtres à son image et à sa ressemblance parfaite.

« Croissez et multipliez-vous; » tel est le premier commandement, sans l'accomplissement duquel les autres ne pouvaient être exécutés; ce n'était, en effet, qu'en croissant et se multi-

pliant que l'homme social pouvait remplir la terre, la soumettre et dominer sur tous les êtres créés pour lui ; par là seulement encore toutes les merveilles de la puissance créatrice seraient connues, louées et renvoyées à Dieu en faisceaux d'une gloire resplendissante de toute la splendeur des âmes répandues sur tous les points de la terre. Ce commandement était encore le point de départ de tous les autres ; car, pour que les desseins et les lois de Dieu s'accomplissent sur l'humanité, et par elle, il fallait qu'elle existât, il fallait qu'elle se multipliât et qu'elle se perpétuât jusqu'au terme fixé par les décrets de la loi éternelle. De là naît la haute obligation de l'accomplissement de ce commandement, dont la violation et tout ce qui peut y conduire est un outrage à la toute-puissance créatrice, une destruction de l'œuvre de Dieu, un obstacle à ses desseins et à sa glorification, c'est pour cela que nous verrons bientôt l'accomplissement de cette loi réglé par une autre loi fondée sur la nature de l'homme.

La seconde loi imposée à l'homme est de remplir la terre, de se l'assujettir, de dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre (1).

L'homme est l'image de Dieu, et, comme tel, il doit gouverner la terre et tous les êtres créés pour lui ; c'est la loi éternelle que les êtres physiques soient faits pour les êtres moraux : tous les êtres sont donc soumis à l'homme qui doit les gouverner suivant la lumière encore pure de sa raison, image de la raison divine, et, par conséquent, les conduire au but de leur destinée. Puisqu'ils sont faits pour l'homme et que lui-même a une destinée surnaturelle, il s'ensuit qu'ils sont autant de moyens pour y arriver, et qu'en ce sens ils ont une certaine destinée surnaturelle eux-mêmes. Et de la sorte, tant que l'homme sera fidèle, la loi éternelle aura son accomplissement par les lois morales et les lois physiques ; celles-ci, comme tous les êtres physiques, n'auront point un empire absolu sur l'homme, qui les dominera au contraire. Ce second commandement n'est donc que la loi de l'ordre harmonique en conformité à la

(1) Ger. I, 28.

loi éternelle; par elle l'homme, lien de Dieu et du monde, est établi roi et pontife, il est le lieutenant de son Créateur sur la création, pour lui en envoyer la gloire. En lui doivent se réunir tous les reflets que la sagesse éternelle a fait rayonner sur ses œuvres; et déjà les végétaux lui sont donnés pour nourriture, afin qu'il élève leur substance dans la sienne jusqu'au service de son âme, par laquelle ils glorifieront leur Créateur dans leur pontife, et par cet enseignement même l'homme apprend de son Créateur à se nourrir et à employer les plantes pour les besoins de sa vie corporelle. Les animaux ne sont point donnés à l'homme pour sa nourriture; mais ils ne lui sont pas précisément défendus non plus; c'est le sentiment le plus général que les hommes ne se nourrirent de chair qu'après le déluge. On pourrait en donner plusieurs raisons si cette question méritait de nous arrêter.

Le troisième commandement donné à l'homme par son Créateur, comme loi de sa nature, est l'accomplissement de sa destinée; nous avons démontré que la loi morale ou la religion était le complément, la conséquence rigoureuse et le résumé de la conception du Créateur. Or, la religion a toute son application pratique dans le culte public et social, rendu à Dieu; c'est donc par l'établissement de ce culte, comme loi de la création, que Dieu met la dernière main à ses œuvres. « Ainsi furent achevés les cieux, la terre et tout ce qui en fait l'ornement. Dieu accomplit son œuvre le septième jour, et il se reposa ce jour-là, après avoir formé toutes ses œuvres. Dieu bénit le septième jour et le déclara saint, parce qu'il s'était reposé ce jour, après avoir terminé son œuvre (1). » Le grand Dieu qui a tout créé pour sa gloire, que la loi éternelle l'oblige à se proposer comme le but et la fin de toutes ses œuvres, termine et complète la création en sanctifiant un jour que l'homme devra consacrer à son Créateur, pour lui rendre hommage au nom de toute créature; à l'exemple de Dieu, dont il est l'image, il doit se reposer en ce jour de tout ce qui est de la terre et du temps, pour se ressouvenir de son origine et aspirer vers sa destinée. Aussi, tous les peuples de la terre ont célébré ce jour,

(1) Gen. II, 1, 2, 3.

à cause d'une tradition dont ils avaient perdu de vue la source, mais dont l'observation était si générale, que Philon n'a pas craint de l'appeler la fête de l'univers. Eusèbe, dans sa *préparation évangélique*, introduit Aristobule, philosophe péripatéticien, qui y montre la vénération générale des peuples pour le septième jour, par des passages d'Hésiode, d'Homère et d'autres écrivains de l'antiquité, dont l'autorité incontestable ne permet pas de douter que ce jour ne fût saint et solennel dans tout l'univers (1). La division universelle du temps en sept jours chez tous les peuples sans exception et à toutes les époques, est une nouvelle confirmation de ce grand précepte donné à l'homme dès l'origine.

Par ces trois grands préceptes, de croître et de se multiplier, de régner sur les créatures, d'en être le pontife, pour glorifier Dieu en leur nom, de sanctifier le jour du Seigneur par un culte social et particulier, tous les rapports de l'homme avec son Créateur et avec les créatures étaient réglés dans leurs bases positives.

Sa destinée surnaturelle va être réglée à son tour par un commandement prohibitif, épreuve imposée à sa liberté : « Ne mange pas du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal; car, au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort (2). » Ce commandement exigeait de l'homme une obéissance de foi et d'amour; Dieu le soumettait à son amour et à son adoration, il lui défendait de chercher par lui-même la science de Dieu, de prétendre scruter par ses propres forces la nature infinie, de vouloir se faire l'égal de Dieu qui est toute science. C'est si bien là le sens profond de ce commandement, que la violation qui en sera proposée à l'homme et qu'il commettra, aura pour but de l'égaler à Dieu et de lui donner la toute-science divine. C'était un commandement fondé sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme et sur le but de sa création; car Dieu a nécessairement tout fait pour lui-même, et l'homme doit reconnaître et adorer son autorité, recevoir de lui la vérité et la science, sous peine de violer l'ordre éternel. Il n'était pas moins convenable que l'observation de ce grand commande-

(1) Eus., *Prép. évang.*, l. III, ch. XII. — (2) Gen. II, 17.

ment portât sur une chose sensible, afin que par son accomplissement l'âme exerçât son empire sur le corps, son serviteur, et par lui sur toutes les créatures, et qu'ainsi fût établie, en acte et par la pratique, la soumission des créatures à l'homme, celle des créatures et du corps de l'homme à son âme, et la soumission volontaire et morale de l'âme à Dieu; afin que les lois physiques fussent subordonnées aux lois morales, et les unes et les autres à la loi éternelle, et qu'enfin l'ordre et l'harmonie régnassent en toutes choses pour faire participer toutes les créatures, chacune suivant leur degré d'être, au bonheur de Dieu même qui était ainsi tout en toutes choses. Vus de ce côté uniquement vrai, ces premiers commandements de Dieu à l'homme sont empreints de la grandeur divine elle-même; ils sont des conséquences nécessaires de la nature de Dieu, de celle de l'homme et du but nécessaire de la création.

Cette quatrième loi, comprise dans son essence, soumet donc l'homme à l'autorité de Dieu et à son amour, c'est le grand principe de toute morale, le grand précepte qui divinise tous les actes de l'homme, c'est le précepte qui renferme tous les autres, le précepte par excellence, le précepte de la charité divine mis en acte par l'obéissance à Dieu qui en est tout l'accomplissement et toute la perfection, puisque aimer Dieu c'est accomplir ses commandements. Il ne s'agit donc pas de discuter puérilement ici sur l'importance de l'objet défendu; c'est la raison de la défense, c'est sa fin qui constitue le précepte.

Toutes les bases de la loi morale sont posées, les germes de tous ses développements futurs sont contenus dans ces quatre grands préceptes donnés au premier homme avec toutes les bases et tous les germes de toutes les sciences comme nous l'avons vu. Les développements des uns et des autres viendront ensuite à mesure que l'humanité s'agrandira, à mesure que la société en s'élevant aura besoin de régler ses rapports multipliés.

Il eût été inutile de donner au premier homme tous les développements, toutes les applications qui ne seront nécessaires que plus tard. C'eût été les exposer à un trop grand oubli et les dépouiller par l'éloignement, de l'autorité divine qui

sera nécessaire à la société, suivant ses âges, suivant les circonstances de sa vie et de ses besoins. L'arbre de la loi est planté dans le cœur du premier homme; nous le verrons, toujours fécondé par la parole du Verbe Créateur, s'accroître et développer ses branches, pousser des bourgeons, s'épanouir en fleurs et porter des fruits, à mesure que l'humanité, en grandissant et se développant, aura besoin d'être abritée sous ses branches plus vastes, et nourrie de ses fruits plus abondants. Telle est la loi de la divine économie qui luttera continuellement contre les attaques de l'homme à la loi de sa vie, et qui en rétablira d'une manière plus explicite les points violés.

C'est suivant cette économie divine qu'aussitôt que les rapports de l'homme sont étendus par la création de la femme, le premier précepte, « Croissez et multipliez-vous, » va être étendu et réglé dans son application, par un autre précepte qui en découle et en assure l'accomplissement. En effet, la famille et la société sont créées, ce ne sont point des institutions humaines, puisque l'homme ne peut exister qu'en société, dont la famille est la base nécessaire. L'homme ne doit donc croître et multiplier que socialement et par la famille, et tout acte tendant à une multiplication en dehors de la famille constituée, comme tout acte tendant à empêcher la multiplication, sont anti-sociaux, c'est-à-dire, de leur nature destructeurs de la création, outrageux à la puissance créatrice, et à la participation de sa fécondité faite à l'homme, enfin attentatoires à l'existence et à la perpétuité de l'humanité; de là naît l'énormité de ces crimes. Or, c'est pour les prévenir que le premier commandement, « Croissez et multipliez, » va être réglé dans son exécution par un autre précepte qui en découle, et qui sera révélé à l'homme dans l'extase de la contemplation des œuvres de Dieu, qu'il éprouva après avoir étudié et nommé les animaux, extase pendant laquelle Dieu forma la femme tirée de l'homme, afin de baser sur ce fait de création, la loi de l'unité et de l'indissolubilité de la famille, ou du mariage qui la constitue. « Le Seigneur Dieu forma donc une femme d'une côte d'Adam, et l'amena devant Adam, et Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair : celle-ci s'appellera *virago* (*vir*, *agere*),

parce qu'elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair (1). » Le mariage est donc unique et indissoluble, dès-lors la famille est fondée et la multiplication de l'homme est sociale. L'homme ne peut plus se séparer de sa femme, ni la femme de son mari. La perfection de l'unité du mariage est dans l'union d'un seul homme avec une seule femme, d'un seul Adam et d'une seule Ève ; c'est ainsi qu'il est créé et établi dès l'origine. Cependant nous voyons plus tard des patriarches épouser plusieurs femmes, sans être accusés de violer la loi. C'est qu'en effet, quoique moins parfait que le mariage évangélique, celui des patriarches ne violait pas l'unité ; il n'y avait, en effet, qu'un seul époux auquel appartenaient tous les enfants, et ses femmes lui étaient indissolublement unies ; en outre, la hiérarchie établie entre elles n'en faisait qu'une seule femme, c'était pour accomplir le but du mariage que les épouses elles-mêmes, se voyant stériles, en adoptaient d'autres à leur place, qui étaient d'autres elles-mêmes, et qui enfantaient pour elles des enfants adoptifs, qu'elles reconnaissaient pour leurs.

C'est ainsi que Sara donne Agar à Abraham pour avoir des enfants par elle ; que Lia et Rachel donnent leurs servantes à Jacob pour en avoir des enfants. C'était donc toujours un mariage indissoluble et unique dans ses résultats, quoique, pour des raisons temporaires, il ne fût pas dans la perfection de l'unité comme il le sera plus tard, lorsque le progrès de la société demandera l'application et l'extension complète de la loi d'unité parfaite.

Tel fut le premier développement régulateur de la loi de multiplication donnée à l'homme ; développement fondé comme la loi sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme et sur le but de la création. Ainsi tout était dans l'ordre, et la génération de l'homme n'eût été qu'un acte saint, tant que l'homme serait demeuré fidèle à son Créateur. C'eût été, en effet, la continuation de l'acte créateur une fois produit par la volonté de la toute-puissance divine. Le corps de l'homme, sou-

(1) Gen. II, 22, 23, 24.

mis à son âme, était une chose sainte dans tous ses organes, qui n'eussent été que des instruments de la glorification du Créateur; les organes mêmes de sa reproduction devenaient d'autant plus saints et plus sacrés qu'ils étaient les instruments de la perpétuité de la création, consacrés par un commandement divin. De là le respect mystérieux de l'homme pour ces organes; respect si grand que Cham, fils de Noé, sera maudit pour avoir outragé les sources de la vie dans son père; qu'Abraham fera prêter le serment le plus solennel à Eliézer, son serviteur, sur ces mêmes sources vitales; que tous les peuples les appelleront sacrées, et que le nom de sacré sera conservé dans la science à l'os qui les protége. Vus de ce côté, tout s'agrandit et sort de la corruption, dont les abus et les violations ne seront que plus énormes. De là, l'abomination du paganisme dans la prostitution publique et le culte infâme rendu à ses priapes, à ses phallus, qui n'étaient qu'un outrage et une violation du respect dû aux instruments sacrés de la perpétuité de l'homme. Il n'en eût pas été ainsi, si l'homme était demeuré dans l'ordre; car tant qu'il y fut, la concupiscence n'avait aucun empire sur son corps, il en dominait tous les mouvements, ainsi que l'enseignent la raison et le texte sacré : « Or, Adam et sa femme étaient tous deux nus, et n'en rougissaient pas (1). Dès-lors, la propagation humaine eût été un acte de la volonté, un acte de l'amour de l'homme pour son Créateur, un acte de glorification de l'ordre souverain et éternel.

Voilà la création dans son ensemble et ses lois harmoniques que nous pouvons résumer en ces mots : Dieu éternel, dont l'essence est tout être, crée nécessairement pour sa gloire toutes les créatures à quelqu'image de son essence, et l'homme à l'image et à la ressemblance de la très-auguste Trinité, afin que Dieu se fasse connaître à l'homme par la création résumée dans la substance de son âme et dans son corps; par la manifestation de lui-même, de sa parole, à la volonté, au sentiment de l'âme; par le reflet de son être, de sa loi et de sa raison éternelle, dont la raison de l'homme est l'image indélé-

(1) Gen. II, 25.

bile. En sorte que l'homme est le lien du monde et de Dieu, le pontife et le roi de toutes les créatures faites pour lui, et au nom desquelles il doit glorifier son Créateur ; de là découle la hiérarchie des êtres, Dieu, l'homme et tous les degrés des créatures, et la subordination des lois dans le même rapport : la loi éternelle, les lois morales et les lois physiques, auxquelles l'homme n'est point asservi tant qu'il glorifiera la loi éternelle par l'accomplissement des lois morales conformes à sa nature et à sa destinée surnaturelle ; par elles, en effet, le monde et son corps sont soumis à son âme, son âme est soumise à Dieu ; par cet ordre, œuvre du Créateur, la création tout entière a un but surnaturel, comme moyen donné à l'homme pour arriver librement à la béatitude de Dieu même, qui sera la récompense de sa fidélité volontaire dans l'épreuve de son amour pour Dieu.

Ainsi, tout se comprend, tout s'enchaîne logiquement, tout s'explique sans hésitation, sans les tâtonnements du panthéisme matérialiste ; tout satisfait la raison, et perfectionne la volonté ; tout est lumière et clarté, parce que nous avons reçu la lumière du grand principe révélé : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ; et il fit l'homme à son image et à sa ressemblance, pour présider à toutes les créatures, et glorifier Dieu par elles et en son propre nom, car Dieu a tout fait pour lui-même (1). »

LEÇON XXVI.

LES ANGES.

Avant de passer à la chute de l'homme, nous avons besoin de dire un mot des anges. La raison humaine conçoit l'existence des esprits purs, bien qu'elle ne puisse la démontrer

(1) Gen. I, 1, 26, 27, 28. — Prov. XVI, 4.

par l'observation directe et immédiate, comme nous avons pu le faire pour toute la création physique et pour l'homme lui-même. Mais le même principe divin et révélé qui nous a servi à mieux connaître l'homme, nous fournit encore ici les moyens de solution sur les anges et leur nature; l'expérience et les faits divins qui en sont l'objet, dans les communications des anges avec l'homme, viennent confirmer le principe, et donner toute sa force au témoignage universel et social de l'humanité touchant l'existence des anges. Une fois donc admise la révélation, dont nous avons démontré la nécessité, la logique nous conduit à accepter, comme conséquence rigoureuse, ce qu'elle nous enseigne des anges.

Les êtres spirituels que les Pères grecs ont appelé *angelos* (envoyés), les Pères latins les ont nommé *nuntios* (envoyés), les Hébreux *malachim* ou *elohim*, les païens, tantôt *genios* (génies), tantôt *daimonas* (divins). Or, ces noms seuls prouvent la croyance des peuples à ces esprits.

Moïse, dans plusieurs passages de la Genèse, de l'Exode, etc., Job, Daniel, Tobie et tout l'ancien Testament, aussi bien que le nouveau, enseignent l'existence des anges et nous apprennent que ce sont des esprits purs, créés de Dieu pour le louer, le bénir et exécuter ses volontés.

Des monuments indubitables attestent que la foi à l'existence des anges a été répandue chez toutes les nations de la terre. Socrate, Platon (1), Thalès (2), Pythagore et les Pythagoriciens (3), les Indiens (4), toutes les théologies des Orientaux, tant anciens que modernes (5), les sauvages de l'Amérique eux-mêmes (6), en un mot, toutes les traditions de tous les peuples dans tous les temps enseignent l'existence des anges et des démons.

C'est donc une vérité fondée sur le témoignage du genre humain, et par conséquent conforme à la raison universelle,

(1) Tertull., *Apol.*, ch. XXII.

(2) Athénagore, *In legat. pro Christ.*, n° 23, t. XI *Bibl. Patrum*, edit. Venet., pag. 24.

(3) Petav., *De Ang.*, lib. I, cap. I.

(4) *Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses chez divers peuples*. Paris, 1825, etc.

(5) Ramsay, *Voyages de Cyrus*, et *Discours sur la Mythologie*, etc.

(6) Carli Rubbi, *Lettere americane*.

ayant par conséquent son idée et son rapport dans la substance même de l'âme humaine, image de Dieu. Elle est, en outre, enseignée par l'autorité divine. Il est donc impossible de la nier raisonnablement; d'ailleurs, l'existence des anges, et surtout des démons ou mauvais anges, est si favorable à la profonde misère de l'infirmité humaine, dont elle excuse la faiblesse et fait pardonner les égarements, qu'il n'y a que des hommes qui veulent toujours haïr sans excuser et pardonner, qui puissent nier cette vérité. En effet, votre ami est une âme pétrie d'orgueil, d'égoïsme et de noirceur; si telle est sa nature, vous devez le haïr, ou vous êtes vous-même un être monstrueux; si, au contraire, le fond de la nature de votre ami est bon, mais qu'il soit seulement entraîné au mal par un être mauvais qui n'est pas lui, par un esprit ennemi, votre cœur trouve place à l'excuse et au pardon, sans cesser d'être pur et d'aimer le bien. Nulle vérité n'est donc plus profondément en harmonie avec les sentiments généreux de notre âme, de sa puissance d'amour, que l'existence des anges et des démons. Elle est, en outre, conforme à la raison, puisqu'elle est conçue par l'intelligence à laquelle elle est révélée par des faits extérieurs et divins, et par le témoignage universel de l'humanité. C'est donc une vérité démontrée par toutes les règles de la saine logique (1).

Une autre raison, tirée de la nature de Dieu, nous prouve encore l'existence des anges en nous apprenant leur nature. En effet, ce que Dieu s'est principalement proposé dans la création des êtres, c'est le bien qui consiste dans l'assimilation, la ressemblance à Dieu (2). Or, la parfaite ressemblance d'un effet à sa cause a lieu quand l'effet imite sa cause, par ce qui le produit dans la cause; or, Dieu produit la créature par l'intelligence et la volonté, il était donc requis pour la perfection de l'univers qu'il y eût des créatures spirituelles. Cependant comprendre, *intelliger*, ne peut être un acte du corps, ni d'aucune puissance corporelle; il est donc nécessaire, pour

(1) Nous prions qu'on se rappelle les lois de la logique exposées dans les Leçons de psychologie de ce volume.

(2) Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. (S. Thom., *Summ.*, p. p., q. L, art. I.

que l'univers soit parfait, qu'il existe des créatures incorporelles, des créatures qui sont des esprits purs, ou bien il faut dire que Dieu n'a fait qu'une ébauche dans la création (1). Ces substances, purement spirituelles, sont le moyen terme entre Dieu et les créatures corporelles (2).

Les anges sont donc des substances spirituelles créés à l'image de Dieu, par conséquent doués de raison, d'intelligence et de volonté. Ils sont incorruptibles, puisqu'ils n'ont pas de corps, et que chaque ange est l'image spirituelle de l'idée une et infinie qui est l'essence de Dieu, image spirituelle qui est elle-même une idée, qui une fois produite ne peut plus être détruite. Tout ce que nous avons dit sur l'âme humaine à ce sujet s'applique aux anges; il faut seulement en excepter les conditions corporelles. Il est donc de la nature des anges, comme de celle de l'âme, d'être incorruptibles, indestructibles; en effet nul être ne se corrompt que parce que sa forme est séparée de sa substance; or, les anges et les âmes sont une forme subsistante, existant en soi-même, et ne pouvant être séparée de son être, puisque l'être et la forme sont une même chose, et que la substance spirituelle ne peut être séparée de la forme que par raison.

Mais les anges diffèrent des âmes humaines parce qu'ils ne sont point naturellement unis à des corps, quoique l'Ecriture et la tradition enseignent qu'ils se revêtent de corps d'emprunt pour accomplir certaines missions dont Dieu les charge auprès des hommes. Mais ces corps ne sont pas de vrais corps dans lesquels s'accomplissent tous les phénomènes vitaux.

Puisque les anges sont des êtres spirituels, ils ne peuvent être présents dans les lieux à la manière des corps; ils ne sont présents que par l'application de la vertu angélique à quelque lieu. Toute substance incorporelle touchant par sa vertu une chose corporelle, la contient et n'y est pas contenue; c'est ainsi que l'âme contient le corps auquel elle est unie, et n'est point contenue par lui; il en est de même des anges relativement aux lieux et aux corps, à la différence qu'il n'y a pas union hypostatique entre eux et les corps.

L'ange est une créature finie dans son être, dans sa sub-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. L, art. I. — (2) *Id.*, *id.*

stance et sa vertu, et ne peut par conséquent être partout en même temps; c'est le propre de Dieu, dont la vertu divine et l'essence infinie sont la cause universelle de tout, d'être en tous lieux et de tout contenir par sa puissance, d'être en quelque sorte l'espace spirituel infini, distinct de l'espace corporel qui n'est déterminé que par les corps, si subtils qu'ils soient (1). Les anges ne peuvent donc être partout en même temps, mais ils peuvent changer successivement de lieux par l'application successive de la vertu angélique.

Quoique les anges soient des êtres spirituels purs, leur substance n'est cependant pas par elle-même leur intelligence. En effet, l'intelligence est un acte; or, la substance de nul être créé ne peut être substance et acte tout à la fois; l'essence divine seule est en même temps un acte pur, son être et son acte sont une même chose, parce qu'il est l'être nécessaire. Ainsi donc ni la substance, ni l'être de l'ange ne sont son intelligence, ni sa puissance intellective; car dans nul être créé la vertu ou la puissance opérative ne peut être une même chose que sa substance ou son être.

Cependant la connaissance des anges est toute intellectuelle, tandis que la connaissance des âmes, unies à un corps, est partie intellectuelle, partie sensitive (2), comme nous l'avons démontré. Il suit de là que l'intelligence angélique n'est point facultative dans les anges, elle n'est point en puissance, mais en acte; en effet, ils comprennent tout d'abord et principalement les choses spirituelles sans aucun secours de sens qu'ils n'ont pas. Illuminés par les raisons des choses (3) que Dieu a fait rayonner en leur substance en la créant, ils comprennent tout par ces raisons d'être, et non par leur propre substance; ils comprennent tout par les formes auxquelles Dieu a fait participer leur nature. Chaque ange se connaît et peut connaître les autres esprits, il peut même avoir quelque connaissance de Dieu par sa nature telle que Dieu l'a faite. Les anges connaissent aussi les choses matérielles qui sont en eux éminemment et par leur

(1) Ainsi, le fluide éthéré universel est comme l'espace corporel général dans lequel tous les corps sont contenus.
(2) S. Thom., *Summ.*, p. p. q. LV, art. III.
(3) Dionys., *De Div. nom.*, cap. IV.

idée ; mais ils ne connaissent ni l'avenir, ni les pensées secrètes des cœurs ; car, pour avoir une telle connaissance, il faudrait qu'ils eussent l'essence infinie, et qu'ils fussent cause suprême comme Dieu, ce qui est impossible. Ils ne connaissent même pas les profondeurs du mystère de la grâce, ni de l'incarnation qui en est la source (1).

Quoique successive, l'intelligence angélique est toujours en acte, et diffère ainsi de la nôtre qui n'est quelquefois qu'en puissance ; et elle se rapproche de l'intelligence divine qui est un acte pur. Par cette activité toujours en exercice, les anges peuvent comprendre plusieurs choses à la fois. Comme ils connaissent tout en Dieu et dans le Verbe, comme ils ne peuvent changer ni accroître leur substance et leur être, dès l'instant de leur existence ils connaissent tout ce qu'ils peuvent connaître par leurs propres forces, et ne l'acquièrent point par conséquent successivement comme nous. Enfin ce n'est point par raisonnements qu'ils arrivent à la connaissance des choses, mais ils voient tout en Dieu comme dans le principe de tout ce qui est; et comme les anges divers peuvent réfléter Dieu, leur principe, d'une manière plus ou moins parfaite, il s'ensuit qu'il y a des degrés dans l'intelligence et la connaissance angélique. Mais cette intelligence n'est point sujette à l'erreur, puisque l'intellect est infaillible de sa nature, et que c'est par lui seul que les anges comprennent sans le secours de sens et d'images venues des sens qu'ils n'ont pas, et qui sont les sources d'erreurs pour nous.

De l'être et de l'intelligence des esprits découle nécessairement une volonté libre, qui complète en eux l'image de la Trinité, et produit un amour naturel et d'élection, par lequel ils s'aiment eux-mêmes, s'aiment les uns les autres et aiment Dieu par-dessus toute chose et plus qu'eux-mêmes.

Les anges n'ont point existé éternellement, autrement ils seraient l'être nécessaire. Ils ont donc été créés soit avant le monde corporel, soit en même temps, mais avant l'homme. Plusieurs Pères et Docteurs de l'Eglise enseignent qu'ils ont été créés en même temps que la lumière ; et que la séparation de la

(1) S. Thom., *Summ.*, q. LVII.

lumière et des ténèbres dont il est parlé dans la Genèse, ne fut que la séparation des bons et des mauvais anges, des esprits de lumière d'avec les esprits de ténèbres. Nous n'avons aucun moyen de discuter ces opinions respectables, ni *à priori*, ni *à posteriori*.

D'autres Pères et Docteurs ont enseigné que l'homme avait été créé pour remplacer au ciel les anges tombés; cette doctrine aurait quelqu'appui dans les événements que la révélation nous enseigne, et elle est très-respectable. Elle expliquerait, en effet, la jalousie des mauvais anges contre l'homme innocent, créé pour les remplacer dans la gloire.

Quoi qu'il en soit, les anges ne furent pas créés dans la béatitude souveraine et confirmée; car la gloire que Dieu retire de l'obéissance volontaire, de l'amour de choix des intelligences, s'opposait à ce qu'il créât les anges dans l'état immuable et de récompense, sans mérite de leur part. Or, comme nulle créature ne peut voir Dieu face à face par ses propres forces, il s'ensuit que Dieu ne put les créer capables de le contempler par leurs forces naturelles; ils eurent donc besoin d'un secours de la grâce pour se tourner vers Dieu. Ils furent créés dans la justice et la grâce, et durent par conséquent mériter le bonheur surnaturel de la vision de Dieu. Or, par la nature de leur intelligence pure, un seul acte parfait d'amour de Dieu mérita pour eux la béatitude, comme un seul acte d'orgueil devait les en séparer à jamais et sans retour.

Après cet acte d'amour, les anges bienheureux furent confirmés pour toujours dans la béatitude qui perfectionna leur connaissance et leur amour naturel, en sorte qu'ils ne purent plus pécher, parce qu'illuminés par la lumière de Dieu même, tout leur être fut absorbé dans son amour.

Les anges furent créés innombrables; et saint Thomas en donne pour raison que le but de Dieu dans la création étant sa gloire, il a dû créer d'autant plus d'esprits purs qu'ils lui rendraient plus de gloire et qu'ils sont plus parfaits que toutes les autres créatures (1). Or, non-seulement chaque ange est une image de la très-auguste Trinité, mais toute la hiérarchie an-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. L, art. III.

gélique en est une ressemblance dans sa coordination. Nous avons vu, en effet, que toutes les créatures étaient empreintes des vestiges de la Trinité, et qu'il ne pouvait en être autrement, puisque Dieu ne peut concevoir et créer que suivant sa nature infinie et sur le modèle de son essence qui est toutes ses idées infinies. Or, plus les êtres résument en eux de traits de ressemblance avec les types éternels, plus ils se rapprochent de Dieu, plus ils sont élevés en perfection dans leur nature. C'est sur ce grand principe qu'est fondée l'échelle harmonique des êtres, dans laquelle l'homme, image de Dieu, est le lien de Dieu et du monde. Les anges, qui sont au-dessus de l'homme, doivent donc continuer l'échelle créée, depuis l'homme jusqu'à Dieu, mais en retraçant dans leur hiérarchie la ressemblance de la Trinité, d'une manière d'autant plus parfaite qu'ils sont plus élevés au-dessus de toutes les autres créatures. Aussi, l'Ecriture promulgue neuf Chœurs ou ordres d'anges, formant trois triades, de trois ordres chacune, nous insinuant ainsi que la ressemblance de la Trinité est imprimée dans chaque triade, et dans la réunion de trois triades pour former la hiérarchie angélique. La première triade renferme les Séraphins, les Chérubins et les Trônes; la seconde triade, les Dominations, les Principautés et les Puissances; la troisième les Vertus, les Archanges et les Anges.

Il y a donc une échelle ou série angélique, fondée, comme la série des êtres inférieurs, sur les caractères distinctifs de leur nature, de telle sorte que tous les caractères, toutes les perfections qui se trouvent dans les degrés inférieurs se retrouvent d'une manière bien plus éminente dans les supérieurs, qui se rapprochent ainsi davantage de Dieu, source infinie de tout être, de toute perfection. Or, quels sont les caractères distinctifs des Chœurs angéliques? ils ne peuvent plus être comme pour les êtres physiques, des propriétés, des organes et des fonctions physiques, puisque les anges sont de purs esprits. Il faut donc chercher ces caractères dans leur nature spirituelle même.

La nature angélique est d'être image de Dieu, et d'imiter sa nature aussi parfaitement qu'elle peut l'être par des créatures. La grande perfection de Dieu qui le rend fécond en lui-même et qui l'a porté à créer, c'est d'être le bien souverain, la bonté

infinie, l'amour, la charité même ; *Deus charitas est*, Dieu est charité, et qui demeure dans la charité demeure en Dieu. La charité, l'amour, en Dieu, procède du Père et du Fils, et est le Saint-Esprit qui complète la très-auguste Trinité. L'être, l'essence de Dieu, sont incommunicables, et ne peuvent être participés par aucune créature ; mais la charité, principe et source de tout acte de Dieu, peut être communiquée aux créatures, qui ressemblent alors à leur Créateur par ce qui le fait agir, par ce qui est la cause même de leur existence. C'est donc dans l'amour, dans la charité que nous devons chercher le caractère angélique, mais dans cet amour qui les attache à Dieu par tout leur être, qui aime Dieu pour lui-même, suivant la loi éternelle par laquelle Dieu ne peut aimer que lui-même et ne rechercher que lui-même dans toutes ses œuvres. La charité, sans laquelle, dit l'Apôtre, le langage même des anges n'est qu'un airain sonnant et une cymbale retentissante (1) ; charité au-dessus de toutes les vertus et de toute perfection, plus grande que la foi et l'espérance qui finiront, tandis que la charité demeure éternellement.

Ainsi la perfection la plus éminente, le caractère le plus sublime des intelligences, celui qui les rapproche davantage de Dieu, c'est la charité. Or, c'est le caractère angélique, c'est le principe duquel découlent toutes les autres perfections des anges. La charité est aussi la base de la supériorité de l'homme, puisqu'elle fonde la société sur le sacrifice de l'individu à la famille, de celle-ci à la société, de l'individu, de la famille et de la société à la glorification de Dieu, à son amour au-dessus de toutes choses. Et ainsi, par cette loi souveraine toute l'échelle des êtres est coordonnée, puisque l'homme tient aux êtres physiques créés pour lui, qu'il les surpasse par la loi de charité qui régit sa nature morale et le relie aux anges, qui n'ont plus aucun caractère physique, mais tiennent à Dieu par la loi souveraine du bien et de l'être suprême. La grandeur et la perfection de la charité sera donc la loi de la hiérarchie angélique ; le premier chœur des anges ayant une charité plus ardente, un amour de Dieu plus parfait que tous les autres, aura aussi toutes les autres vertus et toutes les perfections dans un degré plus éminent.

(1) I Corinth. XIII, 1.

Les *Séraphins* sont ce premier chœur, dont le nom exprime leur rang et leur prééminence dans la charité : *Séraphin* veut dire *ardent, brûlant de charité*. L'amour étant la source de la connaissance, puisque celui qui aime plus connaît plus, et que chacun aime suivant qu'il connaît; il s'ensuit que les Séraphins sont non-seulement prééminents dans la charité, mais encore dans la science et dans la justice qui en découle.

Le second chœur comprend les *Chérubins*, dont le nom veut dire *plénitude de science ;* la science est leur caractère distinctif; elle naît de la charité, qui, étant plus grande en eux que dans tous les esprits inférieurs, leur donne aussi une science plus grande et toutes les autres perfections dans un degré correspondant.

Les *Trônes* sont le troisième chœur ; ils sont ainsi appelés parce qu'ils sont remplis d'une si grande grâce de la divinité, que Dieu siége en eux, et par eux décerne et informe ses jugements.

Ces trois chœurs forment une première triade, image de la Trinité ; les Séraphins, caractérisés par la charité qui est le principe et la source de toute vertu, sont l'image du Père, qui engendre son Fils par un amour et une charité nécessaire ; les Chérubins sont intimement liés aux Séraphins par leur caractère, la science qui découle de la charité, et qui fait d'eux les images du Fils, de la science et de la sagesse du Père. Du Père et du Fils par leur mutuel amour procède le Saint-Esprit qui est leur don, leur justice parfaite. De même de la charité et de la science découle la justice, qui doit être rendue avec science, et qui est une même perfection avec la bonté, laquelle émane de la charité. Les Trônes procèdent donc des Séraphins et des Chérubins, et cela est ainsi parce que l'auguste Trinité a créé ces trois chœurs angéliques pour accomplir ensemble, et par un ministère commun qui n'est complet que par la coopération unanime des trois, les mystères les plus sublimes du ciel.

La seconde triade comprend les Dominations, les Principautés et les Puissances. Toujours caractérisés par la charité, ces trois chœurs angéliques, inférieurs aux premiers, ont un caractère commun dans leurs ministères, c'est d'exécuter les œuvres de la puissance divine.

Les *Dominations* sont le principe et la source des Principautés; elles ont, dans sa plénitude, la souveraineté, que les *Principautés* reçoivent d'elles et transmettent aux Puissances avec les mystères divins à remplir. Les *Puissances* découlent des Dominations et des Principautés qui sont chargées des ordres de Dieu dans toutes ses œuvres, tandis que les Puissances ont reçu pouvoir contre les Esprits de ténèbres pour réfréner leurs efforts et les empêcher de tenter les hommes et de jeter le désordre dans les œuvres de Dieu, autant qu'ils le désirent. Voilà donc encore dans ces trois chœurs une nouvelle image de la Trinité.

Les Vertus, les Archanges et les Anges sont une troisième triade et une troisième image de la Trinité.

On appelle *Vertus*, les anges qui exercent leur charité dans l'accomplissement des prodiges et des miracles qui appuient l'autorité de Dieu auprès des hommes, et qui les préparent à écouter ce que les Archanges et les Anges viennent leur annoncer. Leur nom de Vertu est confirmé par ces paroles de notre Seigneur lorsqu'il guérit une femme malade qui avait touché le bord de sa robe avec foi : *Une vertu est sortie de moi*; et, dans une foule d'autres passages de l'Evangile, les miracles sont appelés des *vertus*.

Les *Archanges* sont ainsi nommés, parce qu'étant au-dessus des Anges, ils sont chargés d'annoncer aux hommes les plus grands mystères; ce sont des Archanges qui viennent annoncer le grand mystère de l'Incarnation.

Enfin, les *Anges* sont les envoyés ordinaires, les délégués de Dieu auprès des hommes pour les garder et les protéger. Ainsi ces trois derniers chœurs ont pour caractère commun de se rapprocher des hommes par leur ministère et d'exercer la charité de Dieu envers eux.

Telle est la hiérarchie angélique qui forme dans son ensemble une quatrième image de la Trinité, dans la réunion des trois triades, dont la première reçoit immédiatement de Dieu, par son Verbe, la lumière, l'amour, la science et la justice, pour les transmettre avec les volontés divines aux trois moyennes, qui sont les Dominations, les Principautés, les Puissances; et à celles-ci se rattachent les trois derniers chœurs par les Vertus

qui font les miracles dans le monde que les Puissances gouvernent ; car les miracles ne sont que l'emploi divin des lois établies pour prouver que Dieu gouverne tout à son gré. Cette subordination des esprits célestes est enseignée par plusieurs Pères et Docteurs. Par les Vertus, les Archanges et les Anges nous revenons à l'homme, qui relie la création spirituelle à la création matérielle, et ainsi est comprise l'échelle harmonique de tous les êtres, et la conception du Créateur qui est tout en toutes choses. Car, les ordres angéliques, comme tout le reste, furent établis par la création, puisque l'Ecriture dit qu'il tomba des Anges de tous les ordres, et que Lucifer était de l'ordre supérieur ; et enfin tous les esprits du même ordre ne sont pas égaux, puisque Lucifer, qui était de l'ordre supérieur, était le plus excellent parmi les plus excellents.

La démonstration de la série harmonique des créatures physiques, dont nous pouvons saisir les preuves dans les faits, parce que cette série est créée pour nous, nous conduit par l'analogie la plus puissante à accepter la vérité de la série spirituelle des anges ; car si Dieu, qui est esprit, a créé une série matérielle à l'image et à la ressemblance de ses idées, s'il a créé notre âme à l'image de son essence et de sa propre nature, à combien plus forte raison l'esprit infini a-t-il dû créer une hiérarchie spirituelle qui fût le complément de sa conception, qui rapprochât de lui la chaîne de ses créatures et lui rapportât toute la gloire qu'il devait nécessairement chercher dans ses œuvres. Vouloir limiter la puissance de Dieu à la matière, c'est la détruire et la nier. Vouloir l'arrêter à l'homme, c'est faire de Dieu l'œuvre de l'homme, c'est le concevoir à notre image, tandis qu'il nous enseigne et que la raison nous dit que nous ne sommes que des images imparfaites de sa nature infinie.

Cependant les anges ne persévérèrent pas tous dans la sainteté et la justice de leur création. Créatures finies, et par conséquent bornées, ils purent pécher ; car toute créature raisonnable, considérée dans sa nature, peut pécher. L'impeccabilité, dans la créature, est un don de la grâce et non une condition de la nature. La raison en est que pécher, c'est décliner de la rectitude et de la droiture des actes. Or, cet acte

seul ne peut décliner de la droiture, dont la règle est la puissance, la vertu même de l'agent. En Dieu, la volonté divine est la seule règle de son acte, parce qu'il n'est point ordonné à une fin supérieure à lui-même; mais toute volonté créée n'a de rectitude dans son acte qu'autant qu'il est réglé par la volonté divine, à laquelle appartient la fin dernière. Or, comme toute volonté est libre de ses actes, il s'ensuit qu'elle peut se soustraire à la règle de la volonté divine, et par conséquent pécher. La volonté de Dieu seule est donc impeccable, et toute volonté créée est peccable de sa nature (1).

Quels peuvent être les péchés des anges? En tant qu'ils porteraient l'homme à toutes sortes de péchés, ils en sont coupables; mais par affection et par leur propre nature, ils ne peuvent pécher par tout ce qui tient aux affections corporelles, puisqu'ils n'ont pas de corps. Les anges ne peuvent donc pécher directement que par les affections et les puissances intellectuelles, par la raison ou l'être actif auquel appartient l'orgueil, et par la volonté, qui, se recherchant avant tout, fait naître l'envie de l'orgueil. Le péché du premier ange ne put donc être que l'orgueil et l'envie, renfermés dans le renoncement à Dieu, dans la substitution de soi-même à Dieu par une sorte d'athéisme qui est le plus profond degré de l'orgueil.

Or, l'Écriture nous enseigne que tel fut, en effet, le péché du premier ange. Les preuves que nous avons données de l'existence des démons, démontrent que ce péché a été commis; car Dieu ne peut être l'auteur du mal, et il n'a pu créer les anges que bons et parfaits dans leur nature. Le témoignage de l'humanité entière affirme l'existence des démons; des faits inexplicables, sans leur intervention, sont affirmés dans toute la suite des temps; nous sentons en nous-mêmes et dans tout ce qui nous entoure une influence mauvaise qui n'est pas de notre fonds. Ce sont là des preuves à l'appui de l'enseignement révélé touchant le péché des anges.

Le premier ange pécha donc, et son péché fut un acte de déisme athée; péché d'autant plus énorme, qu'étant infailli-

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXIII, art. I.

ble par son intelligence, et ne pouvant se tromper, il pécha avec la science et la connaissance la plus parfaite qui fût jamais dans une créature. Il voulut être semblable à Dieu, non pas par nature et par égalité, ce que son intelligence infaillible lui montrait assez être impossible ; il voulut être semblable à Dieu, non pour s'en rapprocher par la perfection pratiquée avec le secours de la grâce, ce qui est un bien, et l'obligation de toute créature raisonnable. Mais il voulut être semblable à Dieu par ce qui n'était point dû à sa nature, voulant arriver, par ses propres forces, à la béatitude suprême et surnaturelle qui ne peut être atteinte que par la grâce, par l'union à l'intelligence divine (1) ; il voulut se rendre indépendant, se glorifier lui-même, arriver à la gloire de lui-même, comme Dieu se glorifie par sa nature et est infiniment heureux par lui-même. Il désira la félicité à laquelle il serait parvenu s'il était demeuré fidèle à la grâce (2). L'Écriture nous découvre toute l'énormité de ce premier péché, par l'excellence même de la nature de celui qui le commit. Cet ange, qui fut le commencement des voies de Dieu, dont Ézéchiel a parlé en ces termes (3) : « Toi, le sceau de ressemblance *de ton Dieu*, plein de sagesse et parfait en beauté, tu habitais dans Éden, dans le jardin des délices de l'Éternel : *les anges, comme des* pierres précieuses, formaient ton ornement ; Chérubin aux ailes protectrices, tu étais établi sur la montagne sainte du Seigneur ; et tu marchais au milieu des *anges comme de* pierres éblouissantes ; parfait dans tes voies, depuis le jour de ta naissance jusqu'au jour où l'orgueil a été trouvé en toi. Et ton cœur s'est enflé de ta beauté, et tu as perdu ta sagesse et ta gloire ; et tu as été renversé sur la terre. Dans la multitude de tes iniquités, tu as souillé ta sainteté : je tirerai du milieu de toi le feu qui te dévorera. Tous ceux qui te verront seront stupéfaits sur toi ; tu es devenu comme un néant, et tu ne seras plus jamais (4). »

(1) C'est le même péché que commettent tous les Déistes, qui prétendent arriver au salut par les seules forces de leur nature. Satan ne commit pas l'athéisme qui nie Dieu, c'est une folie qui ne peut naître que dans une intelligence faillible comme celle de l'homme ; mais l'intelligence angélique est infaillible de sa nature.

(2) S. Anselm., lib. *De Casu diaboli*, cap. III et IV.

(3) La plupart des Pères voient dans ce passage d'Ézéchiel la chute de l'ange.

(4) Ezechiel, XXVIII, *passim*.

Le plus parfait, le plus éclatant des anges, Lucifer; toi, qui illuminais tout et qui portais en toi la lumière; toi, qui te levais au matin comme le soleil des êtres, comment es-tu tombé du ciel? Toi, qui disais dans ton cœur : Je monterai aux cieux, j'exalterai mon trône au-dessus des astres de Dieu, je m'assiérai sur la montagne du Testament... Je monterai au-dessus des nuages *qui me voilent l'essence infinie*, et je serai semblable au Très-Haut, *heureux par moi-même;* cependant tu as été précipité dans les profondeurs de l'abîme (1).

Créé parfait et bon par nature, car nul démon n'est méchant par nature, il ne demeura pas longtemps dans la justice, puisqu'il est dit de lui qu'il fut homicide dès le commencement et qu'il ne demeura pas dans la vérité (2). Son crime fut pour d'autres l'occasion de pécher; le plus élevé de tous les anges, son orgueil s'étendit à ceux qui étaient au-dessous de lui; ce dragon entraîna avec lui la troisième partie des étoiles (3) angéliques; et la malédiction et le feu éternel ont été préparés au diable et à ses anges (4).

Cependant, c'est la doctrine des Pères et des théologiens, qu'il ne tomba pas autant d'anges qu'il y en eut à persévérer; mais il en tomba de tous les ordres. Saint Grégoire (5) pense qu'il montera dans la Jérusalem céleste autant d'hommes que d'anges bons; d'autres Pères, qui enseignent que l'homme a été créé pour remplacer les anges déchus, pensent qu'il montera autant d'hommes au ciel que d'anges en sont tombés. Et ces hommes, qui seront élus pour compléter la hiérarchie angélique, ne formeront point un dixième ordre, mais ils seront disposés suivant la qualité de leurs mérites dans les neuf chœurs des anges (6). S'il nous était permis d'émettre notre opinion, nous penserions que les élus seuls, qui auront participé à la rédemption de Jésus-Christ par les sacrements, seront assimilés aux anges, suivant cette parole de notre Seigneur : « Dans la résurrection, ils ne se marieront point et ne seront point mariés, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel (7). Ceux qui auront eu une charité plus ardente seront

(1) Isaïe, XIV, 12-15. — (2) Joann. VIII, 44. — (3) Apoc. XII, 4. — (4) Matth. XXV, 41. — (5) *Hom.* 34. — (6) Petri Lumbardii, *Distinct.* IX. — (7) Matth. XXII, 30.

dans l'ordre des Séraphins; ceux qui auront plus aimé et cherché la science de la sagesse divine seront parmi les Chérubins, suivant cette parole de la Sagesse : Ceux qui me mettent en lumière posséderont la vie éternelle (1) ; ceux qui auront eu faim et soif de la justice seront rassasiés parmi les Trônes, et ainsi des autres élus distribués dans les autres chœurs angéliques.

Par là, s'explique la parole de l'Apôtre : Que Dieu en vertu de la rédemption de Jésus-Christ a répandu sur nous ses grâces avec abondance, en nous remplissant d'intelligence et de sagesse; pour nous faire connaître le mystère de sa volonté, selon la bienveillance par laquelle il avait résolu en soi-même, après que la plénitude des temps serait accomplie, de tout renouveler en Jésus-Christ lui-même, comme dans le chef, tant ce qui est dans le ciel que ce qui est sur la terre... Afin que nous soyons sa gloire et ses louanges, nous qui avons espéré en Jésus-Christ... qui est au-dessus de toutes les Principautés, de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout ce qu'il y a de plus grand, soit dans le siècle présent, soit dans le siècle futur. Dieu a mis toutes choses sous ses pieds et il l'a établi chef sur toute l'Eglise (angélique et humaine), laquelle est son corps et la plénitude de celui qui accomplit tout en tous (2). Tout est donc réintégré dans le ciel et sur la terre par Jésus-Christ (3) par lequel a été racheté le genre humain pour en faire sortir la réparation de la ruine angélique (4). En effet, les anges et les hommes ne peuvent arriver à la gloire que par Jésus-Christ qui est l'intelligence du Père. Or, Dieu se connaît et se contemple lui-même par son Fils, par son intelligence ; et puisque la béatitude souveraine est la contemplation de Dieu dans son essence, béatitude à laquelle nulle créature ne peut arriver que par Dieu même, il fallait de toute nécessité que les anges et les hommes y arrivassent par le Fils unique, leur créateur et leur glorificateur. C'est ce qui a fait dire à plusieurs Pères que, quand même l'homme n'eût pas péché, le Christ se

(1) Qui elucidant me vitam æternam habebunt. (*Eccl.* xxiv, 31.)
(2) Ephes. I, 8-23.
(3) Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis et quæ in terra sunt, in ipso. *Id.* I. 10.
(4) Petri Lambardii, *Distinct.* IX.

serait incarné pour unir l'humanité à sa divinité, afin qu'elle pût atteindre la félicité suprême. Sans doute, l'incarnation ne se fût pas opérée de la même manière et n'eût pas été accompagnée des ignominies et des souffrances de la rédemption. L'homme eût été glorifié comme l'ont été les anges qui adorèrent et reconnurent dès le principe Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, pour leur médiateur et le pontife suprême de leur hiérarchie. Et c'est pour n'avoir pas voulu de sa médiation et de son pontificat, que les anges rebelles furent précipités du ciel. Des Pères ajoutent même que les mauvais anges refusèrent d'adorer Jésus-Christ qui leur fut prophétiquement montré dans notre chair, et qu'ils voulurent, comme esprits purs, s'élever au-dessus de l'homme-Dieu.

Par le péché des anges la grâce et tout ce qui est de la grâce leur fut enlevé ; mais ils ne perdirent pas ce qui appartient à leur nature, parce qu'étant une substance simple, elle est indélébile et indestructible de sa nature ; ils conservèrent donc l'intelligence intègre et la volonté. Mais la connaissance surnaturelle de la vérité qui enfante la charité, leur fut totalement enlevée avec celle-ci ; la connaissance spéculative de la vérité surnaturelle, qui ne produit pas l'amour, leur fut en partie laissée pour qu'ils pussent la connaître soit par les communications des bons anges, soit par les événements divins que Dieu opère hors de lui-même (1).

Leur volonté s'obstina dans le mal pour toujours ; car la chute fut pour eux le sceau du temps, comme la mort l'est pour l'homme. Dieu ne peut pas plus changer leur libre arbitre que celui de l'homme, puisque ce serait détruire leur nature, ce qui est impossible. Or, par la violation délibérée de la loi de charité, par le refus de la médiation du Verbe, ils se jetèrent loin de Dieu, ils déformèrent leur être, qui ne pouvait être réformé que par le Verbe, par la communication de Dieu ; mais une telle communication, fût-elle possible, serait pour eux un tourment, la contradiction la plus flagrante de leur volonté fixée dans le mal, tourment que la bonté et la justice de Dieu l'empêchent de leur causer ; en sorte qu'ils demeurent nécessairement dans la

(1) S. Thom., *Summ.*, p. p., q. LXIV, art. I.

haine de Dieu, qui ne peut être aimé que par lui-même. La volonté des démons sera donc éternellement obstinée dans le mal, et ils ne se repentiront jamais de leur crime, et telle est la source de leurs souffrances qui sont en rapport avec leur nature, comme les joies des anges sont en rapport avec leur nature; ainsi les démons ne souffrent pas de peines corporelles, puisqu'ils n'ont pas de corps. Mais ils souffrent dans l'intelligence privée de la vision de Dieu, pour laquelle elle était faite; ils souffrent dans la volonté qui soupire naturellement après le bonheur suprême, qu'elle ne goûtera jamais; ils souffrent le feu éternel de la contradiction dans leur être, qui veut le bonheur et qui ne peut le vouloir comme il faut le vouloir pour y arriver; en sorte qu'il y a une opposition et un désordre éternel dans leur être, opposition entre leur nature et leur volonté perverse et immuable dans la perversité. Ils souffrent par l'orgueil de leur raison qui ne sera jamais satisfait; par l'envie qui les fait désirer que tous les êtres soient damnés comme eux; ils voudraient que les choses fussent autrement que Dieu ne les a faites et que les événements s'accomplissent autrement qu'ils n'arrivent, car leur orgueil immuable sera éternellement jaloux de Dieu et de tout bien.

C'est à cause de cette perversion immense que les démons, jaloux de l'homme et de sa destinée, cherchent à nous séduire continuellement par leurs tentations. Et des Pères ont pensé que de même que chaque homme avait un bon ange commis à sa garde, il avait aussi un mauvais ange pour le tenter; l'Evangile nous apprend qu'il y a même des hommes qui sont tentés par plusieurs démons. Car ces esprits immondes n'ont pu demeurer dans le ciel glorieux; ils ont été expulsés dans l'espace créé, dans la prison de cet air ténébreux, pour nous éprouver et exercer notre vertu; car, dit l'Apôtre, nous avons à combattre non contre la chair et le sang, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les princes du monde de ces ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air (1). Les démons habitent donc dans cet air turbulent, voisin de nous; ils se sont emparés de ce monde, comme nous le verrons en son

(1) Ephes. VI, 12.

lieu; ce qui les fait appeler, dans saint Jean, princes de ce monde (1); et ce qui fait dire à saint Pierre : « Soyez sobres, et veillez; car le démon, comme un lion rugissant, tourne autour de vous cherchant qui il pourra dévorer (2), résistez-lui en demeurant fermes dans la foi; car Dieu a précipité les anges qui ont péché, il les a livrés dans les prisons du Tartare pour être tourmentés et réservés jusqu'au jugement (3) où il sera dit : Allez, maudits, vers le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges (4).

Le péché a commencé par les anges, voilà la première origine du mal; il va continuer et se développer par l'homme, tant dans le monde moral que dans le monde physique.

LEÇON XXVII.

CHUTE DE L'HOMME. — DANS QUEL ÉTAT L'HOMME FUT CRÉÉ.

« Or, le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre, que le Seigneur Dieu avait faits; il dit à la femme : Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu de manger de tous les arbres du paradis? — La femme lui répondit : Nous mangeons du fruit des arbres qui sont dans le paradis, mais pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu nous a recommandé de n'en point manger et de n'y point toucher, de peur que nous ne mourions. — Le serpent répondit à la femme : Assurément vous ne mourrez point de mort, car Dieu sait que, le jour où vous aurez mangé de ce fruit, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. — La femme vit donc que ce fruit était bon à manger, et beau à voir, et d'un aspect délectable, et elle en prit et en mangea,

(1) Joann. XIV, 30. — (2) I Petr. V, 8, 9. — (3) II Petr., II. 4. — (4) Matth. XXV, 41.

et en donna à son mari, qui en mangea comme elle. — Et les yeux de l'un et de l'autre furent ouverts ; ils connurent qu'ils étaient nus, et, ayant entrelacé ensemble des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. — Et ils entendirent la voix de l'Éternel Dieu qui s'avançait dans le jardin, à l'heure du jour où s'élève un vent doux, et ils se cachèrent parmi les arbres, pour éviter la présence de Dieu. — Mais le Seigneur Dieu appela Adam, et lui dit : Où es-tu ? Adam répondit : J'ai entendu votre voix dans le jardin, et, comme j'étais nu, j'ai été saisi de crainte et je me suis caché. — Alors Dieu lui dit : Qui t'a appris que tu étais nu, à moins que tu n'aies mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? — Adam répondit : La femme, que vous m'avez donnée pour compagne, m'a présenté du fruit de cet arbre et j'en ai mangé. — Et l'Éternel Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela ? — Elle répondit : Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé de ce fruit. — Le Seigneur Dieu dit alors au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et toutes les bêtes de la terre, tu ramperas sur le ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. Je mettrai inimitiés entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne : celle-ci te brisera la tête et tu la blesseras au talon. Il dit à la femme : Je multiplierai tes calamités et tes enfantements ; tu enfanteras dans la douleur, tu seras sous la puissance de ton mari, et il te dominera. — Il dit aussi à Adam : Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit dont je t'avais ordonné de ne pas manger, la terre est maudite, et à cause de toi, tu en tireras dans le travail ta nourriture, chaque jour de ta vie. Elle ne produira pour toi que des épines et des chardons, et tu te nourriras de l'herbe de la terre. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré : car tu es poussière, et tu retourneras en poussière. — Adam donna à sa femme le nom d'Ève, parce qu'elle devait être la mère de tous les vivants. —Le Seigneur Dieu fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau, et les en revêtit. Et il dit : Voici Adam devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal : maintenant donc craignons qu'il n'avance la main et ne prenne aussi de l'arbre de

vie, et qu'il n'en mange et ne vive éternellement. Et le Seigneur Dieu le mit hors du jardin de délices, pour labourer la terre d'où il avait été tiré. Et il chassa l'homme, et il plaça à l'entrée du jardin de délices un chérubin et un glaive flamboyant qui s'agitait toujours, pour garder la voie de l'arbre de vie (1). »

Ce troisième chapitre de la Genèse a été interprété diversement; plusieurs auteurs juifs, et même des Pères de l'Église y ont vu une allégorie. Mais en considérant attentivement le récit et en se rappelant le commandement de Dieu qui défendait à l'homme de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, commandement qui doit être considéré non pas dans l'objet défendu, mais dans la raison et la fin de la défense, il est bien difficile de voir là une allégorie complète. En outre, tous les animaux étaient soumis à l'homme, leur roi et leur pontife, il n'y a rien d'étonnant que la femme, en considérant les fruits de l'arbre défendu, ait aperçu sur cet arbre un serpent, animal subtil, qui put la frapper soit par la vivacité de ses couleurs, soit par son agilité, et que le démon ait profité de sa familiarité avec cet animal pour lui parler et la séduire, car dans l'état d'innocence, dans l'état surnaturel, où furent créés nos premiers parents, ils devaient avoir des communications fréquentes avec le monde des esprits, et le démon put en profiter pour se transformer en ange de lumière et parler à la femme sans qu'il y eût rien d'étrange pour elle, on ne peut raisonner de cet état par l'état actuel, où tout est changé, voilà pourquoi toutes les explications rationalistes porteront toujours à faux ; d'autres auteurs, entre autres le cardinal Cajétan, bien plus réservés que les allégoristes, ont pris ce chapitre dans un sens métaphorique; dans ce sentiment, le serpent, ses ruses et ses discours sont des métaphores qui désignent le grand tentateur et ses suggestions perfides. C'est cet ennemi du genre humain, appelé, dans le nouveau Testament, *l'ancien serpent, le grand serpent, l'homicide* dès le commencement, etc., qui, dans la sentence métaphorique prononcée contre lui, est condamné à être à jamais

(1) Gen. III.

l'objet d'horreur des hommes et à avoir la tête écrasée par la postérité de la femme. » En restreignant beaucoup la métaphore, on pourrait peut-être dire qu'un serpent se présenta à la femme sur l'arbre de la science du bien et du mal, et que devant elle il mangea du fruit de cet arbre sans en mourir, et qu'alors le démon profitant de ces circonstances qu'il avait fait naître, suggéra à la femme tout ce raisonnement que Moïse lui fait tenir avec le serpent, qu'elle roula ces pensées dans son esprit, et qu'entraînée par l'exemple du serpent, elle mangea du fruit défendu et en donna à son mari. Mais comme la femme n'avait vu que l'action du serpent, instrument du démon, elle rejeta son excuse sur cet animal, qui fut maudit comme instrument diabolique, mais qui ne fut pas réellement l'objet de la grande malédiction, laquelle ne fut portée que contre le démon qui venait, par le péché de l'homme, de prendre possession de la création. Cette manière d'interpréter ce chapitre nous paraît devoir satisfaire la critique la plus rationaliste en demeurant dans les plus justes bornes du sens littéral.

On a fait encore des difficultés sur la malédiction qui condamne le serpent à ramper sur le ventre et à manger la poussière tous les jours de sa vie. On a demandé si le serpent ne rampait pas avant cette époque? On ne se rappelait pas en faisant cette question qu'il est parlé de la création des animaux rampants, et on n'a pas compris que la malédiction exprimait que le serpent serait odieux entre tous les animaux, et que non-seulement il ramperait comme auparavant, mais que de plus il serait réduit à manger la poussière de la terre.

Or, sur ce dernier point, on a dit encore que les serpents ne se nourrissaient pas de poussière. Il est bien vrai qu'ils ne mangent pas la poussière que la sécheresse de l'été accumule sur les grandes routes et dans les champs; mais n'est-il pas dit que l'homme retournera en poussière? Or, cela ne veut assurément pas dire qu'il sera la poussière des champs, tout le monde comprend par *cette poussière* la corruption du cadavre humain, comme la corruption des substances animales et végétales; voilà ce que signifie la poussière, et le serpent se nourrit de cette poussière-là bien certainement, quoiqu'il puisse y joindre des matières encore vivantes.

La postérité de la femme brisera la tête du serpent, et le serpent la blessera au talon. Sur ce point le sens physique n'a aucun besoin d'explication. Mais tous les Pères et Docteurs de l'Eglise ont vu avec raison un sens littéral plus profond, plus spirituel, en considérant le corps humain uni à la divinité dans le Christ, comme le talon, qui est la partie la plus inférieure. Le démon sera la cause de la mort du Christ dans son corps, mais cette mort détruira son empire, et écrasera la tête de sa domination.

Enfin, le chérubin placé à l'entrée du paradis, et le glaive flamboyant qui s'agitait toujours, pour garder la voie de l'arbre de vie, peuvent avoir existé littéralement, comme il peut se faire aussi que ce soit l'ange de l'extermination et le glaive de la mort dont il est parlé dans l'Écriture, que Moïse ait voulu désigner dans ce verset.

Telles sont les principales difficultés de détails que la critique argutieuse a faites sur le texte, le simple bon sens les résout, comme on voit ; nous ne nous y arrêterons pas davantage, et nous abordons le fond de la grave question renfermée dans ce chapitre.

Mais, afin d'éviter toute équivoque, nous devons dire un mot sur ce que les théologiens entendent par les différents états de la nature humaine, qui ont été, de la part des Pélagiens et des Jansénistes, l'objet de subtilités interminables et d'erreurs condamnées par l'Eglise. On entend par *état* cette condition fixe et stable convenable à l'homme, et par laquelle la nature humaine est coordonnée à sa fin dernière, de façon à pouvoir y arriver. Or, dans la question qui nous occupe, on a distingué cinq états : l'état de nature pure, l'état de nature intègre, l'état de justice originelle, l'état de nature tombée, et l'état de nature réparée.

L'état de pure nature entraîne la simple nature de l'homme avec tout ce qui la constitue intrinsèquement, et tout ce qui est nécessaire pour arriver à une fin conforme à cet état et à tout ce qu'il exige pour que l'homme soit heureux.

Dans cet état, l'homme eût été créé sans péché, mais aussi sans la grâce sanctifiante, sans les vertus infuses, et sans les secours de l'ordre surnaturel, parce que ces choses ne sont point dues à

ses principes intrinsèques ni à la condition de son bonheur naturel.

L'homme eût été sujet à la faim, à la soif, au travail, aux maladies et à la mort, parce que tout cela découle de la nature de son corps matériel et composé.

Il eût été sujet à l'ignorance et à la concupiscence, parce que c'est une conséquence de l'union de son âme avec son corps.

La fin dernière ou la béatitude de l'homme, eût été, dans cet état, Dieu connu comme auteur de la création, et l'union avec lui en le connaissant par ses œuvres et en s'attachant à lui constamment par l'amour de notre âme.

Pour arriver à cette fin par l'observance de tous les préceptes naturels et la victoire sur la concupiscence rebelle, l'homme aurait reçu de la Providence divine les secours naturels nécessaires, comme il reçoit les secours surnaturels pour arriver à sa destinée surnaturelle.

Telle est l'idée qu'on doit se former de l'état de pure nature. Cet état n'a jamais existé; c'est le sentiment de la majeure partie des théologiens, et nous avons démontré que l'homme avait été créé dans l'état surnaturel de la grâce et de la fin surnaturelle.

Mais il s'agit de savoir si cet état est absolument impossible et si l'état de justice originelle avec le don d'intégrité fut tellement naturel à Adam, que Dieu n'aurait pu, sans violer ses perfections infinies, le créer dans l'état simple de pure nature. C'est le sentiment de Jansénius, de Calvin, de Luther, de Baïus, etc. Ils pensaient par là pouvoir démontrer plus facilement et défendre mieux la chute de notre premier père, en montrant par le fait des misères de cette vie, par la mort, etc., que l'homme qui avait dû être nécessairement créé exempt de tous ces maux, était nécessairement et évidemment tombé, puisqu'il subissait toutes les suites d'une telle chute.

Mais cette doctrine a été condamnée par l'Eglise, et avec juste raison, puisqu'elle est opposée et à la nature de Dieu et à la nature des créatures. Dieu, en effet, est tellement au-dessus de tout ce qui peut être créé, qu'il ne peut être contemplé dans son essence que par lui-même ou par les créatures incorporées à son divin Fils, qui est son intelligence, par laquelle il se con-

naît. Nulle créature donc, par ses propres forces, ne peut arriver à un tel bonheur, qui ne peut par conséquent être dû à sa nature, en elle-même. Or, ni la bonté, ni la justice, ni aucune perfection de Dieu ne l'obligent à créer des êtres au-dessus de leur nature et pour un bonheur qu'elles ne peuvent atteindre par elles-mêmes. Sans doute, une fois qu'il leur a donné l'idée et le désir de ce bonheur surnaturel, il se doit à lui-même de leur fournir les moyens d'y arriver; mais ces moyens ne pourront venir que de lui-même et non de la nature de ces êtres que Dieu ne peut pas en créer capables, puisque ce serait se créer lui-même. Loin donc d'être nécessaire comme état naturel à Adam, l'état de justice originelle était impossible en tant que dû à la nature humaine. D'où il suit qu'il fut simplement possible à Dieu de créer l'homme dans l'état de pure nature, c'est-à-dire, sans péché comme sans la grâce et le don de l'intégrité, sujet à la mort, à l'ignorance et à la concupiscence, bien que nous soyons certains qu'il n'en fût pas ainsi par une pure faveur, une grâce de la bonté de Dieu, à laquelle l'homme ne correspondit pas.

L'état de nature intègre consiste dans la parfaite soumission du corps à l'âme, et des appétits sensitifs à la raison; il entraîne de plus l'exemption de l'ignorance, de la concupiscence, de la mort et des passions qui altèrent la nature.

Adam fut créé dans cet état d'intégrité; d'abord il fut créé immortel, puisque, s'il n'avait pas désobéi, il ne serait pas mort (1); et Pélage a été condamné par plusieurs conciles pour avoir soutenu que, comme nous naissons mortels, Adam avait été créé mortel. En second lieu, Adam fut créé exempt de la concupiscence, puisqu'avant le péché l'homme et la femme ne rougissaient pas de leur nudité, et qu'ils n'en rougirent qu'après l'avoir commis; ce qui fait que l'Apôtre appelle la concupiscence, le péché, parce qu'elle est née du péché, comme l'enseigne le concile de Trente.

Le don de l'intégrité consistait dans cette vigueur, par laquelle l'homme contenait tellement sous sa domination son corps et ses appétits, que rien n'y serait arrivé sans sa volonté; contre la vieillesse, il avait l'arbre de vie.

(1) Gen. II, III.

Ce don naissait dans Adam de la grâce sanctifiante, par laquelle l'âme était parfaitement soumise à Dieu et le corps à l'âme; il était cependant distinct de la grâce originelle, parce qu'il ne faisait que perfectionner la nature, sans l'élever à l'ordre surnaturel en constituant l'homme fils adoptif de Dieu, participant de la nature divine, et héritier du royaume céleste; toutes choses que la grâce sanctifiante pouvait seule faire, comme nous l'avons prouvé. Dieu aurait donc pu créer l'homme dans l'état d'intégrité, sans le don surnaturel de la grâce et de la justice originelle; cependant, parce que ces deux états furent unis dans Adam, les Pères et les théologiens les ont souvent confondus, et peut-être avec raison sur plusieurs points, qu'il serait inutile d'examiner, puisque la réalité n'est pas dans cet état.

L'état de justice originelle, appelé aussi l'état d'innocence, par lequel la nature humaine fut élevée à une destinée divine, au-dessus d'elle-même, et reçut les moyens pour y arriver, consista dans la parfaite soumission de l'âme à Dieu, du corps et de ses appétits à l'âme, comme conséquence de la soumission de l'âme à Dieu. Par la grâce, en effet, l'homme étant l'ami et le fils adoptif de Dieu, il était convenable que tout le reste lui fût soumis. L'âme raisonnable possède à la vérité, par sa nature d'image de Dieu, le domaine sur tous les êtres inférieurs; mais ce domaine est imparfait : or, comme par la grâce originelle cette image de Dieu fut perfectionnée en lui, elle exigeait que tant qu'il s'attacherait et serait soumis à Dieu, tout le reste lui fût parfaitement soumis; mais l'homme pouvait déchoir de cet état de soumission parfaite à Dieu, en péchant par sa volonté non encore confirmée dans le bien.

Il suit de là qu'Adam reçut dans sa création toutes les vertus infuses tant théologiques que morales et les dons de l'Esprit saint, parce que toutes ces choses suivent la grâce sanctifiante, comme ses propriétés et ses dépendances.

Il suit encore de là que le premier homme fut exempt des tourments de la faim et de la soif, de la tristesse, des douleurs, des passions altérantes, de la maladie, de la mort et de la concupiscence; qu'il posséda la plénitude de la science des choses naturelles et surnaturelles, autant que l'exigeaient la dignité et

la fonction de précepteur et de gouverneur de sa postérité ; car il fut établi chef et source du genre humain, non-seulement quant à la grâce, mais encore quant à l'instruction et au gouvernement ; et comme il n'en était pas ainsi de ses descendants, ils ne seraient pas nés comme il avait été créé, dans l'âge parfait, ni dans cette plénitude de science, mais ils l'auraient acquise facilement.

La grâce sanctifiante de l'état d'innocence fut de même nature, quant à la substance, que la grâce de l'état de chute, mais elle en différa tant de la part du principe que de la part du sujet et du terme.

La grâce de l'état d'innocence venait de Dieu comme Créateur instituant la nature humaine tant dans son état naturel que surnaturel ; ce fut donc par mode de création qui perfectionne immédiatement l'œuvre. Mais la grâce de l'état présent vient de Dieu comme Rédempteur, qui n'institue plus la nature, mais qui guérit la personne pour arriver à la nature ; par conséquent, la grâce n'est plus donnée que selon le mode jugé le plus convenable par le Rédempteur pour guérir l'homme, et ce mode est que l'âme soit d'abord guérie, pour que par l'humilité et la pénitence elle parvienne à la perfection.

Du côté du sujet, la grâce du premier état regardait par elle-même la nature, et, en raison de la nature, les personnes ; c'était une qualité conférée à la nature dans sa création même, non par son droit, mais par un bienfait signalé du Créateur ; et comme la grâce ne trouvait aucun obstacle dans cette nature innocente, elle se communiquait à elle dans toute la plénitude et l'intégrité de ses effets primaires et secondaires. Mais la grâce de l'état présent regarde d'abord par elle-même la personne qu'il faut guérir, et, en raison de la personne, la nature. La raison de cela, c'est que c'est la personne qui a péché et non la nature, car c'est la personne qui fait les actes ; la nature n'a été viciée que par le fait de la personne, il faut donc d'abord guérir la personne pour arriver à la nature. Vainement, en effet, le Rédempteur guérirait la nature, s'il ne guérissait d'abord la personne, puisque celle-ci corromprait toujours la nature. Or, la grâce de la rédemption, rencontrant une personne qui lui est tout-à-fait contraire et indigne de ses

dons, elle ne se communique point à elle aussi pleinement qu'il conviendrait à la grâce et à une nature bien disposée, comme dans la création, mais elle se communique selon le mode le plus convenable à la réparation de l'homme. Or, Dieu a jugé qu'il ne convenait pas à l'homme de lui restituer toute la perfection de laquelle il était tombé par son orgueil, mais de guérir son esprit du péché et de l'unir à Dieu, en lui laissant l'infirmité de ses puissances inférieures, pour comprimer son orgueil, exercer sa vertu, l'exciter à implorer le secours du médecin, montrer la puissance du secours divin qui garde la fragilité humaine, au milieu de tant de tentations; enfin, pour que nous nous conformions au Christ, qui est parvenu à la gloire de son corps par les actes des vertus et par sa passion.

En ce qui tient au terme de la grâce, la grâce du premier état fut l'image de Dieu aussi parfaitement imprimée dans l'homme que le comportait l'état d'épreuve; et de là découlaient aussitôt toutes les perfections qui ne répugnent pas à cet état d'épreuve, sans qu'aucune disposition fût requise de la part du sujet, puisque tel était son état de création. Le terme de la grâce du Christ est, au contraire, de réparer cette image déformée par les actes coupables de l'homme; et ainsi il ne convenait pas que toute la perfection de cette image fût rendue en même temps, mais qu'elle fût réparée successivement par les actes des vertus. Comme d'abord et par soi elle regarde nécessairement la personne à guérir et, en raison de la personne, la nature, elle ne peut être donnée ni reçue avec la nature, mais par les actes propres de la personne, dans ceux qui s'unissent au Christ par la foi, les bonnes œuvres et par les saints sacrements (1).

Nous parlerons plus tard de l'état de nature déchue et de la réparation. Nous avons pour le moment à constater la chute du premier homme, à en démontrer la transmission et à en étudier les suites nécessaires.

La chute originelle a été niée et l'est encore par un grand nombre d'auteurs, qui repoussent les enseignements de la foi. Cette chute admise, il reste à en prouver la transmission qui a été également niée, et comment des âmes qui n'ont point

(1) Vide Billuart.

volontairement et par elles-mêmes, dit-on, participé au péché du premier homme, s'en trouvent souillées et en subissent le châtiment.

Nous avons vu comment Luther, Calvin, Jansénius, etc., avaient, par une erreur grave et condamnée, cherché à démontrer la chute originelle à part la preuve de foi. Un grand nombre de théologiens pensent que la foi seule nous enseigne la chute et sa transmission. Assurément la révélation étant une fois démontrée par ses preuves intrinsèques et extrinsèques, le péché originel et sa transmission sont par là même démontrés, puisque la foi les enseigne. Mais ne pourrait-on pas fournir des preuves solides à l'appui de l'enseignement de la foi? Nous le croyons, et nous essaierons de le faire.

Si, comme il est certain, Dieu eût pu créer l'homme dans l'état de pure nature, il n'en est pas moins certain et démontré qu'il l'a créé dans l'état de justice originelle, avec une destinée surnaturelle que l'homme ne pouvait atteindre par ses propres forces. En effet, il est métaphysiquement vrai que nulle créature ne peut par elle-même contempler l'essence de Dieu ni arriver à la possession de Dieu en lui-même ; le fini ne peut comprendre l'infini, ne peut le saisir, ni le recevoir en lui même, nous l'avons suffisamment prouvé. Cependant l'idée et le désir d'un tel bonheur existent dans l'humanité, non-seulement depuis Jésus-Christ, mais avant lui et dans tous les temps. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua* (1) : « Je serai rassasié lorsque votre gloire m'aura apparu, » chantait David près de mille ans avant Jésus-Christ ; et Job : *In carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt et non alius : reposita est hæc spes mea in sinu meo* (2) : « Je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi même, mes yeux le contempleront et non un autre : cette espérance repose en mon cœur. » Nous pourrions citer bien d'autres passages des saintes Ecritures où la même espérance est consignée. Quoique obscurcie dans le paganisme par l'avilissement de l'idée de Dieu, on retrouve pourtant encore cette espérance de la vue de Dieu, de la vie immortelle et parfaitement

(1) Ps. XVI, 15. — (2) Job, XIX, 26, 27.

heureuse avec la Divinité, surtout dans les âmes plus élevées, comme Platon et tant d'autres. L'idée et le désir de la contemplation de Dieu sont donc imprimés dans la raison humaine; or, comme ils ne peuvent venir de la nature humaine par elle-même, autrement elle serait nécessairement capable de contempler Dieu en lui-même et ne pourrait jamais perdre cette capacité sans perdre sa nature qui est indestructible, nous en avons précédemment conclu, que c'est un fait divin de la création qui obligeait Dieu à créer l'homme avec les moyens d'arriver à ce bonheur dès qu'il lui avait plu de lui en donner l'idée et le désir. C'est sur ce fondement que nous nous sommes appuyés pour confirmer l'enseignement de la foi touchant la création de l'homme dans l'état surnaturel, dont le souvenir s'est d'ailleurs conservé dans les traditions de tous les peuples. Or, de même qu'il est invinciblement certain que la perfection naturelle de tout être raisonnable ne peut être obtenue que par l'amour naturel de Dieu au-dessus de toutes choses, il est également évident que la perfection surnaturelle, que le bonheur souverain ne peuvent être obtenus que par l'amour surnaturel de Dieu au-dessus de toutes choses et comme l'être infiniment aimable en lui-même et pour lui-même. Un tel amour étant l'ordre parfait et l'accomplissement parfait de la loi éternelle, il s'ensuivait nécessairement que toutes les lois morales étaient parfaitement accomplies, et que les êtres et les lois physiques étaient aussi parfaitement soumis et subordonnés aux êtres moraux et aux lois morales. Dès-lors, tout désordre, tout mal était impossible tant que cette harmonie régnerait dans l'œuvre de Dieu. Tels sont les principes métaphysiquement certains que nous croyons avoir suffisamment démontrés. Or, la conséquence rigoureuse à en déduire est l'état de justice originelle, d'innocence première, tel que nous l'avons exposé au commencement de cette Leçon.

Cependant un cri universel se fait entendre depuis le commencement jusqu'à nous, pour attester à travers les siècles que l'homme n'est plus dans cet état. « La vie humaine, cet enchaînement de tant de misères et de maux si nombreux, atteste que toute la source des mortels a été condamnée. Quelle autre cause assigner, en effet, à cette épouvantable profondeur d'ignorance,

océan de toute erreur qui enveloppe tellement dans ses gouffres ténébreux tous les fils d'Adam que nul ne peut s'en délivrer que par le travail, la douleur et la crainte amère? D'où viendrait lui-même cet amour de la vanité et du crime, qui donne naissance aux cuisantes inquiétudes, aux troubles, aux chagrins, aux frayeurs, aux joies insensées, à la discorde, aux procès, aux guerres, aux ruses insidieuses, à la colère, à l'inimitié, au mensonge, à l'adulation, la fraude, le vol, la rapine, la perfidie, l'orgueil, l'ambition, l'envie; aux homicides, aux parricides, à la cruauté, à la violence, la noirceur, la luxure, l'emportement de la passion, l'impudence, l'impudicité; aux fornications, aux adultères, aux incestes, et à tant d'autres ignominies immondes contre la nature de l'un et l'autre sexe, et dont la honte voile le nom; aux sacriléges, aux hérésies, aux blasphèmes, aux parjures, aux oppressions de l'innocence, aux calomnies, aux embûches, aux prévarications, aux faux témoignages, aux jugements iniques, aux violences et aux brigandages, et à tant d'autres maux innombrables que l'esprit ne peut embrasser ensemble, et qui pourtant remplissent tellement la vie de l'humanité qu'on serait tenté de croire que le genre humain conspire naturellement contre sa propre existence, qui n'est qu'une lutte contre ses effrayants efforts de destruction. « Et cependant tous ces maux prennent leur source dans cette ignorance et cet amour pervers avec lesquels naît tout fils d'Adam (1). » Non, quand même l'homme eût été créé dans l'état de pure nature, jamais il n'eût été sujet à tant de maux, s'il n'eût péché (2).

Mais que dirions-nous des maux corporels, de la révolte de la chair contre l'esprit, de la révolte du monde physique, de ses perturbations contre l'homme, son roi? Est-ce là l'œuvre d'un Dieu sage, souverainement juste et bon, qui livre ainsi son œuvre à la destruction du crime, qui renonce à la fin qu'il ne peut manquer de se proposer en créant; nous concevons un monde plus parfait et sans désordre, une humanité plus sainte, plus juste et moins malheureuse, et Dieu, qui fait tout pour le mieux,

(1) S. Aug., *De Civit. Dei*, liv. XXII, ch. XXII.

(2) Quòd tot enumerata mala non haberet homo sinè omni peccato, si in puris naturalibus conderetur. — Thomas de Lemos, t. I, *Tract. De læsione liber. arbit.*, c. X. Billuart, *Diss.* II *præamb. ad gratiam*.

n'aurait pu réaliser une perfection que notre raison prononce invinciblement et absolument meilleure? cela est métaphysiquement impossible; cela répugne à toute raison, à toute logique. Un tel état de choses ne peut pas venir davantage du monde physique essentiellement passif, qui n'a rien de volontaire et de spontané; reste donc une grande violation de la loi morale pour expliquer un tel problème. Il n'y a pas de milieu, la loi éternelle est immuable dans le bien, et va toujours au mieux, la loi physique ne peut changer d'elle-même, elle est immuablement coordonnée à la loi morale; la loi morale seule a donc été violée; elle seule, en effet, peut être librement observée ou enfreinte; c'est donc de sa violation seule que peuvent venir le désordre et le mal.

Ce point acquis, faisons un pas de plus; par qui la violation a-t-elle étéconsommée? Toutes les races humaines sont accablées sous les mêmes maux, livrées aux mêmes désordres de l'esprit, aux mêmes afflictions du corps, aux mêmes révoltes de la chair contre l'esprit, aux mêmes réactions des lois physiques. Non-seulement toutes les races, toutes les familles humaines, mais aussi tous les individus sans exception sont enchaînés sur le même roc de Prométhée. Tous ont donc violé la loi de leur existence et de leur nature, ou bien Dieu est injuste et l'auteur du mal, c'est-à-dire qu'il n'est pas, et alors arrivent toutes les conséquences de cette épouvantable négation. Mais l'ont-ils violée individuellement, par un choix consciencieux et délibéré? La raison répugne à admettre que l'enfant qui vient au monde soit coupable d'un tel crime personnel et dont l'origine soit en lui; or, tous ayant commencé par l'enfance à l'exception d'un seul, l'origine d'un tel crime est nécessairement dans le père de tous, dans celui qui n'est point né enfant, mais qui a été créé parfait pour être la source et l'instituteur de tous. Il n'y a que cette solution au problème.

Cependant on a proposé de le résoudre par la préexistence des âmes qui auraient toutes péché et qui expieraient leur faute dans l'union avec le corps.

Mais cette hypothèse fait évidemment abstraction de la nature de l'âme, qui est un être simple et spirituel. Or, tout être simple et spirituel consomme par un seul acte son sort et sa

destinée, comme nous l'avons vu en parlant des anges; l'acte ne peut être incomplet, car l'être est simple, et la volonté pleine et entière; si donc ces âmes, préexistantes à l'état de purs esprits, s'étaient séparées de Dieu par un acte volontaire, la séparation eût été éternelle et complète, sans qu'il fût même possible à Dieu de violenter leur liberté ni de se communiquer à elles (1). Ces âmes seraient immédiatement sorties de la voie d'épreuve, et incapables d'aucun acte bon, il eût été inutile de les y faire rentrer quand même cela eût été possible. Ce qui ne pouvait avoir lieu qu'en changeant leur nature et violentant leur liberté fixée, c'est-à-dire, de la part de Dieu, en changeant ses desseins et ses lois (2), ce qui est contraire à sa nature. Les âmes n'ont donc point préexisté coupables avant d'être unies aux corps.

Elles n'ont pas davantage préexisté innocentes. Car dans cette seconde hypothèse, de deux choses l'une : ou elles ont préexisté ayant conscience d'elles-mêmes, capables d'actes, ou bien sans conscience d'elles-mêmes et incapables d'aucun acte. Dans le premier cas, si les âmes ont préexisté avec leur conscience et capables d'actes, elles ont obéi à la loi de tout être raisonnable qui est l'amour de Dieu, ou elles n'y ont pas obéi. Si elles y ont obéi, leur sort a été fixé dans le bien, et Dieu eût été injuste et cruel, il eût même changé ses desseins et ses lois en les unissant à un corps dans lequel elles devaient se perdre; si, au contraire, elles avaient violé la loi de l'amour de Dieu, nous rentrons dans les impossibilités de l'hypothèse précédente. Le second cas, celui où les âmes auraient préexisté sans conscience d'elles-mêmes et incapables d'aucun acte, est doublement absurde : d'abord, un être spirituel sans conscience et incapable d'acte est comme s'il n'existait pas; en second lieu, il est impossible, puisqu'il est de l'essence de tout être spirituel de jouir, dès qu'il existe, d'intelligence, de volonté et d'activité, c'est là sa nature, c'est ce qui le fait être; il est cela ou n'est rien (3).

Les âmes n'ont donc préexisté au corps en aucune façon, ni innocentes ni coupables.

Pour sortir de la difficulté de la transmission du péché originel, des auteurs ont admis l'hypothèse plus inconcevable

(1) Voir Leçon XXVI. — (2) Voir Leçons XXVI et XXVII. — (3) Voir Leçons I, II, III, IV, V, VI, VII.

encore de la procréation des âmes par la génération. Or, sous quelque face qu'on envisage cette hypothèse, elle porte en elle-même l'absurdité mathématique. On ne peut, en effet, admettre que l'âme, être simple et spirituel, soit produite par le fluide générateur, ni par la substance de l'œuf, qui sont matériels ; la matière ne peut produire l'esprit. On ne peut pas davantage penser que les deux âmes des parents concourent à former l'âme de l'enfant ; car les âmes sont des êtres simples, indivisibles, qui ne peuvent communiquer partiellement leur substance, ni par conséquent engendrer, encore moins créer ce qui n'appartient et ne peut appartenir qu'à Dieu seul. Il est donc impossible de comprendre que les substances spirituelles puissent être produites autrement que par voie de création. D'ailleurs l'opinion de la procréation des âmes est hérétique, opposée à la doctrine de tous les Pères, à la décision de foi du premier concile de Tolède qui déclare que l'âme de l'homme est créée par la volonté de Dieu (1), aussi bien qu'à la décision du concile de Latran (2).

Il faut donc admettre que l'âme est créée en même temps qu'elle est unie au corps, et dire avec saint Bernard (3) : *Creando immittitur, immittendo creatur*. Nous verrons plus tard comment, par cet enseignement des théologiens, la transmission du péché originel s'explique autant qu'elle est susceptible d'être expliquée.

D'après tout ce qui précède, nous sommes donc conduits à rechercher la première violation de la loi morale dans le premier homme ; et en étudiant cette violation en elle-même, dans sa transmission et dans ses suites, nous ne ferons que la démontrer de plus en plus.

Quel fut donc le crime du premier homme? Ce ne put être qu'une violation de la loi surnaturelle imposée à sa nature pour atteindre le bonheur souverain ; car, tant que celle-ci eût été observée, les autres l'eussent été par là même, comme elles sont toutes violées par sa violation, puisque leur accomplissement

(1) Concil. Tolet. I.

(2) Concil. Latran., sub Leone X, sess. 8, definivit animam esse immortalem; et pro corporum quibus *infunditur* multitudine, singulariter multiplicabilem.

(3) Serm. 2 *De Nativit.*

est une conséquence de cette loi suprême. Le péché du premier homme fut donc, comme celui de l'ange, une sorte d'athéisme de l'orgueil; ce qui fait dire à l'Ecclésiastique : « Le commencement de l'orgueil de l'homme fut d'apostasier de Dieu, parce que son cœur se retira de celui qui l'avait fait; car le commencement de tout péché est l'orgueil (1). » C'est aussi ce que Tobie mourant enseignait à son fils : « Ne laisse jamais l'orgueil dominer dans tes pensées ou dans tes paroles; car c'est par l'orgueil que toute perte a pris commencement (2). » Or, Moïse exprime plus fortement encore la même vérité lamentable : « Dieu sait, dit le démon à nos premiers parents, que du jour où vous aurez mangé de ce fruit, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal (3). »

C'est pour être semblable à Dieu que la violation de la loi est proposée et qu'elle est consommée. Pas plus que l'ange, l'homme ne prétend être semblable à Dieu, comme être nécessaire et tout-puissant, la plénitude de la science dans laquelle il fut créé lui montrait assez qu'une telle ressemblance lui était impossible. Mais il voulut, comme Dieu, être heureux par lui-même, par sa propre science; il voulut arriver au bonheur souverain par ses seules forces naturelles; il s'enorgueillit par conséquent en lui-même, il s'aima plus que Dieu, auquel il prétendait s'égaler. Ce fut là son premier péché, la violation de l'amour souverain de Dieu, de la loi surnaturelle de la charité. Dans ce péché d'apostasie, de préférence de la créature au créateur, de négation partielle de Dieu, en était compris un autre, l'envie, la jalousie de la science et de la félicité de Dieu : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » L'âme, dont la grâce originelle avait fait l'image de Dieu aussi parfaite qu'elle pouvait l'être dans l'épreuve, voulut se perfectionner elle-même sans le secours de la grâce, elle voulut rendre son être et sa forme capable de toute science comme Dieu; par l'acte volontaire de sa personne elle se déforma, en tournant tout son amour vers elle-même. La foi et la confiance en Dieu, l'espérance en sa bonté souveraine, furent remplacées par l'incrédu-

(1) Eccles. x, 14, 15.— (2) Tob. iv, 14. — (3) Gen. iii, 5.

lité à sa parole et la défiance de sa bonté, que l'homme se laissa aller à soupçonner d'envie contre sa créature : « Non, non, vous ne mourrez point, » comme Dieu vous l'a dit en vous trompant; car il sait que vous lui ressemblerez en mangeant de ce fruit, voilà pourquoi il vous l'a défendu.

Ainsi la charité, la foi et l'espérance en Dieu, les trois vertus théologales qui donnent à l'homme toute sa puissance surnaturelle, sont radicalement détruites par le premier acte de déisme athée de l'orgueil. Par là le suprême commandement de Dieu à l'homme, celui dont l'observation devait le conduire à sa destinée surnaturelle, est violé. Les trois autres préceptes fondamentaux donnés à l'homme vont l'être également. La vertu de religion, par laquelle l'homme adorait son Créateur et lui rendait un culte institué pour mettre le complément à la création, en faisant de l'homme le pontife de toutes les créatures, est violée dans sa racine; au lieu d'adorer Dieu, l'homme s'adore lui-même, il viole le précepte de son Créateur, afin de lui être égal. Il ne veut donc plus le servir comme pontife de toutes les créatures faites pour lui, mais il veut être lui-même son Dieu, la source et le principe de sa force, de sa vertu et de sa félicité. Il perd par là la destinée surnaturelle qu'il ne pouvait atteindre que par Dieu et en Dieu. Dès-lors toutes les créatures, qui n'étaient élevées à la fin surnaturelle que pour l'homme et par l'homme, retombent avec lui dans l'infirmité; au lieu de les régir comme un roi sage, lieutenant de Dieu, il commence à en abuser en mangeant du fruit défendu, il tourne cette créature et en elle toutes les autres contre son Créateur, et viole ainsi le second précepte qui lui ordonnait de présider aux créatures faites pour lui, de les dominer dans l'ordre et la justice; il les entraîne, au contraire, dans le désordre et l'injustice. Enfin, le premier commandement : « Croissez et multipliez-vous, » est violé aussi dans son principe et dans la loi qui en règle l'accomplissement; ce n'est plus pour glorifier Dieu que l'homme croîtra et multipliera; d'abord, au lieu de croître dans la perfection de son être, il vient de déchoir; le corps a pris l'empire sur l'âme, la sensualité commence à exercer son empire sur la raison, les yeux voient que ce fruit était bon à manger, beau à voir et d'un aspect délectable; la femme en prend

et en mange, elle en donne à son mari, qui en mange aussi; les plaisirs du corps sont préférés à la loi de Dieu; la conscience est étouffée et le corps est obéi, aussitôt la concupiscence surgit; ils rougissent de leur nudité, et la loi des générations humaines sera désormais viciée dans sa source même. L'empire sur la création échappe à l'homme, son corps domine son âme, et l'âme fuit la pensée de Dieu, les pécheurs se cachèrent pour éviter sa présence, c'est tout l'inverse de ce que Dieu avait établi. L'économie divine de la création, qui soumettait l'âme à Dieu, le corps à l'âme, et le monde physique à l'homme, est détruite; la famille elle-même, qui était le but du premier commandement, est détruite; l'homme, séduit par la femme, n'est plus son égal, mais son maître et son dominanateur.

Ainsi, par la violation de tous les commandements surnaturels et naturels, tout est renversé, tous les rapports sont changés et détruits.

Que s'était-il donc passé dans l'âme humaine pour amener un si grand désordre? Les principes que nous avons établis vont nous l'apprendre (1). L'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, était perfectionnée dans cette nature d'image de Dieu, par sa destinée surnaturelle et le don de la grâce sanctifiante, qui consista dans l'impression plus parfaite de l'image de Dieu en elle. Sa raison, qui est aussi sa forme, son être actif, était aussi parfaitement conforme à la raison divine qu'elle pouvait l'être dans l'épreuve, par son union à la substance de l'âme, elle déterminait son être dans toute sa perfection; il ne lui manquait que d'être confirmée dans cet état, par l'obtention finale de la béatitude souveraine. La lumière de la raison n'avait donc rien d'obscur, de vacillant; l'intelligence offrait à la volonté une pleine lumière, qui ne pouvait l'égarer, et c'est même ce qui rendit le crime de l'homme plus énorme, parce qu'il le commit avec la connaissance la plus pleine et la plus entière qui puisse être. Par sa volonté propre, l'être du premier homme voulut se fixer lui-même; il voulut rendre sa forme surnaturelle, immuable, sans l'action,

(1) Voir le commencement de cette Leçon et les Leçons précédentes.

sans le secours de Dieu. Mais comme il ne l'avait ni conçue, ni exécutée, et qu'il en était incapable, en séparant son être de Dieu, il détruisit en lui les vertus théologales, il détruisit la loi d'amour, la loi de charité qui constituait la forme et l'être surnaturel de l'âme. Cette forme surajoutée une fois détruite, il ne resta plus que la forme naturelle à l'âme, celle sans laquelle elle ne peut être. Il n'y eut donc plus entre Dieu et l'homme, entre l'homme et les créatures, de rapports surnaturels, ils étaient impossibles, puisque le principe, la forme active qui les accomplit, n'existait plus.

Or, comme la forme naturelle était elle-même perfectionnée par la surnaturelle, et qu'en vertu de cette perfection elle donnait à l'âme la puissance par laquelle elle régissait le corps, le rendait impassible et l'aurait fait immortel, en perdant sa perfection, elle fut déformée en elle-même; la substance de l'âme fut viciée, et l'âme n'eut plus la puissance de régir et d'immortaliser son corps; celui-ci, tout en demeurant l'instrument nécessaire de l'âme, tomba sous l'empire de la matière dont il était composé, afin d'en subir toutes les conséquences, que la vertu divine absente de l'âme ne pouvait plus arrêter. Le corps de l'homme fut donc sujet à la mort, comme tout ce qui est composé de matière, il fut sujet à toutes les lois physiques dont les excès causent la douleur que l'âme ne pouvait plus maîtriser.

Afin de mieux saisir l'enchaînement rigoureux des conséquences, voyons tout de suite comment la transmission de la chute originelle devenait non-seulement possible, mais même nécessaire. En effet, nous avons démontré que tout être agit par sa forme qui est le principe actif, et que l'âme est la forme du corps; il suit de là que tout être, soumis à la génération dans sa production, produit et engendre par sa forme et suivant sa forme. Or, comme dans l'homme, l'âme est le principe de tous les actes, il s'ensuit qu'ils participent tous à son état, ils en procèdent comme de leur cause nécessaire. L'âme de l'homme une fois déformée, et son corps par là même, ne peut plus produire qu'un être déformé comme les producteurs. Le principe vital, le principe hémato-nerveux (1),

(1) Voir Leçons VIII, IX.

produit par l'acte de la génération, n'est plus *surnaturalisé* comme il l'était dans le premier homme, il est produit à l'état de déformation aussi bien que les matériaux de l'œuf et de la semence, produits avec le principe vital. C'est à une nature ainsi viciée dans son origine, dans son principe, dans la forme de l'âme qui la produit du corps par son acte, que l'âme nouvelle est unie par le fait même de sa création, comme nous l'avons prouvé ci-dessus. Cette union ne fait du corps et de l'âme qu'un seul être qui connaît et veut d'abord par le corps.

Cependant, dès l'instant de sa création, l'âme est substance, être ou raison, intelligence et amour ou volonté (1), elle jouit immédiatement de son activité; c'est elle qui va donner sa forme définitive à l'embryon constitué par l'œuf et la semence virile et par le principe vital, qui lui sont fournis dans un état vicié. Comme l'âme n'est pas cause productive ici, mais qu'elle ne fait que former, elle ne peut changer la nature de son sujet; et comme il est dans la nature du corps déchu d'entraîner et de dominer l'âme, l'activité de celle-ci, dès le premier instant, est absorbée par un corps, sans lequel elle ne serait pas, elle s'y attache donc d'amour et de volonté, pour le former uniquement comme il peut l'être, pour un but et une fin naturels. Dès-lors l'activité volontaire de l'âme, au lieu de se tourner vers Dieu, suivant la loi surnaturelle primitive, se tourne nécessairement vers la créature, par un acte de sa nature, par l'acte de son existence liée hypostatiquement au corps. Dans le premier dessein de la création, la volonté de l'âme devait s'attacher au corps pour Dieu, après la chute elle s'y attache pour elle-même et pour lui, son acte d'attachement n'est donc pas nécessaire absolument, mais relativement, par suite du seul péché d'Adam qui a dégradé le corps, sans lequel l'âme ne peut ni exister ni agir (2). Or, comme l'acte de la nature d'un être ne peut être produit que par ses puissances, et que la raison, l'intelligence et la volonté s'impliquent dans toutes les opérations

(1) Voir Leçons III, IV, V, VI, VII et IX, à la fin.

(2) La doctrine que nous établissons est appuyée par saint Augustin : « Caro, » dit-il, « de propagine veniens peccatoris, venientibus ad se animis, hanc ignoran- » tiam et difficultatem facit. » (*Bil.* III, p. 279.) — « Peccatum originale causatur » ex semine sicut ex causâ instrumentali, » l'âme étant le sujet de la faute. (S. Thom., *Summ.*, I II, q. LXXXIII, art. I.

de l'âme, que celle-ci veut nécessairement son existence qui ne peut commencer que par son union avec le corps, il s'ensuit que la première opération de ses puissances est l'attachement naturel et volontaire à un corps terrestre, qui la sépare de Dieu dont elle est l'image, qui l'asservit parce qu'il n'est plus fait pour une âme surnaturellement perfectionnée, puisqu'il est, au contraire, produit par les âmes déformées des parents, qui le produisent de corps eux mêmes déformés et dépouillés des privilèges surnaturels. Mais ce premier acte volontaire de l'âme qui s'attache au corps, au lieu de se tourner vers Dieu, suivant la loi éternelle, est-il libre et comme tel imputable à chaque âme? On ne peut le soutenir, car le volontaire naturel à un être, tel que celui par lequel l'âme s'attache à son corps, n'est pas libre, il est nécessaire puisqu'il tient à son existence; mais il n'en est pas moins matériellement une violation de la loi éternelle dont les conséquences ne peuvent être évitées. En effet l'état surnaturel de création, consistant dans l'impression parfaite de l'image de Dieu dans l'âme, impression qui ne pouvait subsister qu'autant que l'âme aimerait Dieu et s'attacherait à lui pardessus toutes choses, il est clair que, par un attachement quelconque à la créature en elle-même et pour elle-même, l'état surnaturel ne peut plus exister. Ainsi, pour employer une comparaison, si un tableau est exposé à l'humidité, il perd ses couleurs et la beauté de ses formes, sans qu'il y ait eu volonté délibérée d'obtenir un tel résultat; ou encore, si je brise un vase précieux par inadvertance, l'acte n'est pas libre, mais le vase n'en est pas moins brisé. Or, l'attachement de préférence de l'âme à son corps la sépare nécessairement de Dieu, et lui fait par conséquent perdre les privilèges de l'état surnaturel; bien donc que cet acte ne soit pas libre, les privilèges n'en sont pas moins perdus, étant incompatibles avec lui. Qu'on admette que chaque âme est créée juste et innocente et dans l'état surnaturel, elle le perd nécessairement par son premier acte volontaire, quoique non libre; et dans ce cas la lumière surnaturelle de sa raison s'éteint, elle devient par le fait sujette à l'ignorance et à la concupiscence, comme celle d'Adam après son péché, mais d'une manière bien plus profonde, parce que, n'étant pas créée dans l'âge parfait comme Adam, elle retombe dans l'état de na-

ture pure qui doit se développer. Si, au contraire, on admet que l'âme, quoique créée pour une destinée surnaturelle, n'est pourtant produite que dans l'état naturel innocent, elle n'en devient pas moins doublement incapable de l'état surnaturel ; d'abord par elle-même, puisqu'elle ne serait pas créée dans cet état ; et en second lieu, par son union avec un corps qui y est un obstacle nécessaire. En outre, comme la loi naturelle de l'âme est d'aimer par-dessus toutes choses Dieu comme sa fin naturelle, cette loi est aussi violée par l'attachement au corps de préférence à Dieu, et par conséquent l'acte matériel volontaire serait toujours odieux à Dieu. Sous quelque point de vue qu'on l'envisage donc, il y a dans ce premier attachement de l'âme à son corps déchu, une coulpe matérielle volontaire, et dès-lors les peines qui sont les conséquences nécessaires de la perte de la grâce surnaturelle arrivent; c'est-à-dire que l'âme retombe avec le corps dans l'état de nature pure, vicié toutefois dans Adam et tous ses descendants par la violation de la loi naturelle de l'amour de Dieu, qui fut comprise dans la chute. Il est donc vrai de dire que le corps est l'occasion du péché originel que toute âme commet matériellement par le premier exercice de son être; et comme le corps descend d'Adam et d'Ève, et qu'il est par lui-même déformé et vicié dans sa substance première, originelle, il est vrai aussi que tous ont par là même volontairement péché en Adam, dont la faute est la cause de l'attachement nécessaire, naturel et volontaire de l'âme à son corps. Mais comme la volonté d'Adam seul a été libre, le péché n'est personnellement imputable qu'à lui seul.

Dès-lors Dieu ne peut être accusé d'être la cause du péché originel dans chaque âme ; cette souillure vient uniquement du péché d'Adam par la génération charnelle. En effet, comme Dieu ne peut créer que pour lui-même, la création de l'âme entraîne nécessairement pour elle la direction vers Dieu seul, et elle aurait eu lieu si le premier homme n'avait pas péché; on ne peut donc pas dire que l'âme soit souillée par sa création. Mais comme l'infusion de l'âme entraîne pour elle un rapport vers Dieu qui l'infuse et vers la chair à laquelle elle est unie, on ne peut dire qu'elle soit souillée par l'infusion, mais unique-

ment par le rapport qu'elle a avec le corps (1); car image de Dieu juste et innocente par sa création, l'infusion dans le corps lui donne l'existence qui est bonne en elle-même; mais le premier usage qu'elle en fait, est, comme nous venons de le montrer, matériellement coupable, et déforme son être en viciant sa substance.

Qu'on n'objecte pas que l'âme n'ayant pas conscience de ses actes, ni connaissance de la faute qu'elle commet, elle ne devrait pas en être punie. Il y a d'abord plusieurs observations à faire: sans doute l'âme n'a pas la conscience de ses actes comme elle l'aura après sa naissance, mais elle a conscience de son existence, puisqu'elle agit sur le corps et qu'elle pâtit à son occasion; les mouvements du fœtus dans le sein de sa mère en sont la preuve; en outre, dès qu'elle est unie au corps, elle jouit d'une sensibilité qui deviendra de plus en plus obtuse à mesure que le corps se développera, et qu'il sera capable de la sensibilité de relation (2). Or, ayant conscience de son existence, et toutes ses puissances s'impliquant dans le moindre de ses actes, l'âme agit tout entière dans son premier acte naturel, par lequel elle s'attache à un corps corrompu, tandis que dans l'état d'innocence, par un privilége spécial de l'état surnaturel des parents et du sien propre, elle se fût attachée à Dieu et pour lui à un corps *surnaturalisé*. Elle n'a pas connaissance de sa faute, soit, parce que le corps auquel elle est unie est justement, de sa nature, un obstacle à toute perception qui lui donnerait connaissance; mais même est-il bien certain qu'elle n'a aucune connaissance? On peut en douter, surtout en considérant que son ignorance vient de la privation de la grâce surnaturelle qu'elle perd par son premier acte, au cas qu'elle lui soit donnée dans sa création, ce qui nous paraît probable, mais ce que nous n'oserions décider; toutefois cette grâce l'eût illuminée dès son premier instant si Adam avait persévéré dans l'état de justice. Cette grâce n'est point due à l'âme, et ne peut lui être conservée, puisqu'ayant été une grâce de la création par laquelle le corps et l'âme du premier homme furent établis dans l'état surnaturel, Dieu ne pourrait la donner de nouveau, ou, s'il la donne, la

(1) S. Thom., *Summ.*, I, II, q. LXXXIII, art. I.
(2) Voir Leçons IX et X, t. II.

maintenir dans l'âme qu'en créant directement le corps comme il crée l'âme; mais alors ce serait changer ses lois générales, ce serait choisir une autre conception d'une nouvelle espèce humaine et d'une nouvelle création, dans laquelle il n'y aurait ni famille ni société. Or, cela répugne à l'infaillibilité et à l'immutabilité de Dieu. Les peines que subit l'âme déchue sont donc nécessaires et inévitables, et ce ne sont d'ailleurs que des privations d'un bienfait que Dieu ne doit pas, et qu'il ne peut pas donner à moins de changer ses desseins et ses lois établies; on ne peut donc, encore un coup, accuser que la chute du premier homme duquel découle nécessairement la faute originelle dans toutes les âmes de ses descendants.

On ne peut davantage accuser la sagesse et la bonté de Dieu qui crée des âmes qu'il sait devoir être nécessairement souillées par leur union avec des corps qui en seront l'occasion infaillible. C'est toujours la question de la prédestination que nous croyons avoir résolue. En effet, le bien général est préférable au bien particulier, et le bien souverain qui est Dieu se doit à lui-même de se préférer à ses créatures. Or, la sagesse infinie de Dieu ne peut violer l'ordre universel, qui est que telle âme soit unie à tel corps, pour éviter la souillure particulière de cette âme, surtout lorsqu'il est dans la nature de l'âme de ne pouvoir commencer à être que dans le corps, et que selon la nature, il est mieux pour elle d'être ainsi que de n'être pas du tout, vu particulièrement qu'elle peut par la grâce éviter la damnation (1).

Parce que toutes les âmes coupables du péché originel y participent volontairement, faut-il dire qu'il est aussi grave en elles qu'en Adam? L'Eglise ne l'a jamais enseigné, et on ne peut le penser. Adam jouissait de la plénitude de la lumière naturelle et surnaturelle, tandis que l'âme, au moment de son union avec le corps, ne jouit ni de l'une ni de l'autre. C'est là ce qui établit l'immense différence entre le péché d'Adam et celui de ses descendants. Ce qui n'empêche pas toutefois que le péché originel prive l'âme de la vie de la grâce, puisqu'il vicie toute sa substance et son être, et que, par toute l'activité dont

(1) S. Thom., *Summ.*, I, II, q. LXXXIII, art. I.

elle est capable, il la sépare et la détourne du Créateur pour l'attacher à la créature. Par là, en effet, la loi éternelle du souverain bien, qui oblige Dieu à rechercher sa gloire en toutes ses œuvres et l'amour de toute créature raisonnable, est violée dans son essence même, ce qui rend l'âme à jamais incapable de se tourner vers son Créateur.

Ainsi la chute originelle commise par Adam a été voulue en lui par tous ses descendants qui reçoivent de lui le corps, qui détermine nécessairement leur volonté à pécher aussi dès son origine, par son premier acte; en sorte qu'originel parce qu'il vient d'Adam, première volonté qui a déterminé toutes les autres par son acte qui changea sa nature et son état, il est encore originel, parce que chaque âme le commet dès son origine et par son origine.

En résumé, la chute d'Adam est un fait démontré par la certitude de l'état surnaturel dans lequel il fut créé, et duquel l'homme est certainement déchu, ainsi que le proclament tous les maux physiques et tous les maux de l'ordre moral. Une fois commis, sa transmission devient une nécessité de la nature de l'homme déformé et vicié dans son âme, dont l'activité ne peut plus fournir qu'un corps déformé à chaque nouvelle âme qui s'y attache nécessairement au lieu de s'attacher à Dieu qui est sa fin suprême.

LEÇON XXVIII.

CHUTE DE L'HOMME (*suite*).

Nous avons démontré la chute du premier homme; nous en avons recherché la nature et les effets sur le premier coupable; et de là même nous avons conclu et démontré que non-seulement la transmission du péché originel était possible, mais, bien plus, qu'une fois la première faute commise, sa transmission

devenait nécessaire et que chaque âme en était volontairement coupable. Ce sont là des conséquences rigoureuses de la nature de l'homme, de l'union nécessaire, pour qu'elle existe, de l'âme avec un corps. Ce sont aussi des conséquences rigoureuses de la nature et des perfections de Dieu et de sa loi éternelle.

Mais si l'état de profonde misère physique et morale de l'humanité entière nous a merveilleusement servi à établir la chute originelle, il n'est pas moins une preuve invincible de sa transmission. Or, comme toutes les questions se tiennent, il y a dans cet état de déchéance universelle une preuve irréfragable que tous les hommes sont sortis du premier couple, et qu'il n'y a par conséquent qu'une seule espèce humaine. Faut-il s'étonner maintenant que la tradition de tous les peuples de la terre affirme à travers les siècles la chute du premier père et la déchéance de sa postérité avec lui? Le paganisme avait allégorisé ces deux grandes vérités dans son âge d'or et dans ses âges de fer, dans son Prométhée et dans tant d'autres figures de sa théogonie. L'allégorie d'un serpent qui a fait la guerre à l'homme et à Dieu, était commune en Orient : elle était répandue chez les Phéniciens, les Chaldéens, les Indiens. Le grand serpent des anciens Perses, l'Ahrimane, c'est-à-dire *le rusé*, *le menteur*, ennemi des premiers parents du genre humain, leur ravit l'innocence et le bonheur, selon le Zend-Avesta, et les jetant dans la disgrâce d'Ormutz, de l'Eternel, les plonge dans l'abîme du péché et de la misère. Les peuples de l'Amérique eux-mêmes représentaient l'emblème d'un serpent, d'un arbre chargé de fruits et d'une femme tentée par le serpent. Nous n'en finirions pas s'il fallait rapporter toutes les traditions des peuples divers touchant la chute originelle et sa transmission; traditions qui n'ont d'explication rationnelle que par le dogme juif et chrétien.

Appellerons-nous maintenant la physiologie et la médecine pour témoigner, par leurs observations de maladies, de penchants, de passions héréditaires, en faveur de la transmission de la chute? Sans contestation, ces phénomènes sont une suite de la faute originelle, ils la prouvent comme tous les autres maux; mais quoi qu'en aient dit et pensé des philosophes et des

théologiens, ils ne peuvent servir à l'expliquer. En effet, ces maladies et ces penchants héréditaires, en viciant le corps, entravent certainement les opérations de l'âme, mais ils ne changent pas sa substance, ils n'attaquent pas sa nature, vu que tous ces maux sont des conséquences de cette nature même dans son état actuel. La faute originelle, au contraire, étant une violation de la loi surnaturelle, de la loi de création, par laquelle l'âme était élevée au-dessus d'elle-même et sa nature perfectionnée divinement, a nécessairement attaqué la substance et enlevé à la nature de l'âme une perfection fondée sur l'accomplissement de la loi de création. Malgré le point de contact entre les maladies héréditaires et le péché originel, il y a donc une différence immense qui est tout entière dans la différence entre la loi de nature et la loi surnaturelle.

C'est pour cela que les suites de la chute originelle furent irrémédiables par les propres forces de l'homme, tandis que les maladies héréditaires, les penchants transmis par la génération peuvent quelquefois céder devant les efforts de l'homme. La constatation des suites de la chute originelle démontrera de nouveau la vérité de nos principes.

La première conséquence du crime d'Adam fut le remords d'une conscience de laquelle le péché n'avait pu effacer l'image naturelle de Dieu. Cette conscience fut immédiatement en lutte contre une volonté pervertie, qui n'était plus capable de se retourner vers Dieu par elle-même; aussi les pécheurs fuient-ils au seul sentiment de la présence de Dieu, dont la miséricorde les poursuit cependant.

Le désordre est entré dans le monde, la liberté humaine a brisé l'harmonie, elle a détruit l'économie divine de la création, fondée uniquement sur l'observation volontaire de la loi éternelle. Tout change aussitôt : le démon est devenu le maître et le législateur de l'homme dans le mal; il n'a pas voulu du joug de Dieu, il sera l'esclave de celui auquel il s'est soumis, et il entraînera avec lui sous sa domination toute la création matérielle faite pour le servir lui-même.

Suivons le texte sacré dans l'énumération des conséquences lamentables du péché qui vicia toute la création dans sa loi harmonique. Le désordre commence par l'âme, par la lutte de

sa conscience naturellement droite contre une volonté pervertie, dépouillée de sa force surnaturelle et blessée même dans sa vigueur constitutive. La loi du corps regimbe alors contre l'esprit; le corps, œuvre de Dieu, a été employé au mal, il a servi à outrager son Créateur, malgré lui, l'âme perd son empire sur son serviteur; il se révolte contre elle: « Et en effet, leurs yeux s'ouvrirent, dit le texte sacré, et ils reconnurent qu'ils étaient nus; ils eurent honte des révoltes de la chair, et pour les cacher ils entrelacèrent des feuilles de figuier, et s'en firent des ceintures (1). »

Des individus, les désordres passent à la famille d'où ils s'étendront à la société à mesure qu'elle s'agrandira. La femme a voulu être plus que l'aide et l'égale de l'homme, elle a voulu le dominer par sa séduction; le lien harmonique de la famille est rompu, la femme est soumise à l'homme, punie en elle-même, le Seigneur lui dit : « Je multiplierai à l'infini tes peines et les douleurs de ta grossesse, tes enfantements seront pénibles;» ou, comme dit la Vulgate: « Je multiplierai tes amertumes et tes enfantements (2); » ce qui porterait à croire que si la chute originelle n'avait eu lieu, il n'y aurait eu d'engendrés que le nombre des élus connu de Dieu, tandis qu'après la chute, un grand nombre d'hommes devant se perdre volontairement par suite de la faiblesse originelle, il faudra pour compléter le nombre des élus, un plus grand nombre d'enfantements. Quoi qu'il en soit de ce sentiment, les cris de douleurs de toutes les mères, leurs chagrins et leurs amertumes pendant la grossesse, dans l'enfantement et après, dans l'éducation de leurs enfants et dans les inquiétudes de toute leur vie, affirment assez que la loi éternelle pèse sur elles depuis l'origine. Malgré tant de maux, il faut que la femme expie la séduction qu'elle a exercée contre l'homme, et voilà pourquoi la sentence divine ajoute : « Des désirs sans bornes te porteront vers l'homme, mais il sera ton maître. » Et ainsi l'esclavage et l'avilissement de la femme est expliqué dans sa source, jusqu'à ce que viennent le nouvel Adam et la nouvelle Ève, pour rétablir l'ordre.

L'homme à son tour perd son domaine sur la terre, non pas

(1) Gen. III, 7. — (2) Gen., Hebr. et Vulg. III, 16.

complétement ce domaine naturel qui est une loi de son existence et de sa nature, mais ce domaine d'harmonie divine, qui faisait que tout lui obéissait parce qu'il obéissait à Dieu. De plus, la matière, perdant son but surnaturel, se trouve par là même maudite : « La terre sera maudite à cause de ton crime (1). » La matière, viciée par son emploi au crime, est torturée dans sa substance et dans ses lois par l'âme coupable au service de laquelle elle est naturellement soumise ; l'équilibre harmonique est brisé, l'usage naturel et juste est remplacé par l'abus criminel qui appauvrit et détériore. Cette terre si féconde éprouve une secousse par le retrait de la vertu divine qui s'en va ; modifiée jusque dans ses entrailles, la terre sera soumise aux lois de la destruction, aux révolutions diverses que les éléments pervertis apporteront à sa surface ; elle perd sa fécondité première, et il est dit à l'homme : « Tu n'en tireras ta nourriture qu'à force de fatigue et de peine, tous les jours de ta vie. Désormais elle te fera croître des épines et des chardons, et tu auras pour nourriture les herbes des champs. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu rentres dans la terre, d'où tu as été tiré ; puisque tu es poussière, tu rentreras dans la poussière (2). » Voilà bien nettement enseignées l'origine et la cause du mal physique, dans le mal moral ; mais l'orgueil humain continue toujours ses outrages contre le Créateur, et ne veut pas reconnaître sa justice dans ses effets les plus évidents. Renouons donc, encore une fois, la chaîne des vérités qui force toute volonté sincère à se soumettre à l'enseignement de la foi : est-ce une vérité certaine et démontrée que Dieu, l'être infiniment parfait, ne peut être l'auteur du mal et du désordre, et qu'il doit par conséquent avoir tout fait dans l'ordre ? Est-il vrai que Dieu, la bonté souveraine, n'est bon qu'à la condition nécessaire et absolue de s'aimer de préférence à tout bien fini, et par conséquent de tout faire, de tout créer, de tout conserver pour lui-même et pour sa gloire ? Est-il vrai et suffisamment prouvé par tout ce Cours que les créatures raisonnables sont la condition indispensable du but que Dieu devait ainsi se proposer dans la création ? Est-il vrai qu'il n'a pu

(1) Gen. III, 17. — (2) Gen. III, 17, 18, 19.

les créer intelligentes sans les créer libres et maîtresses de leurs actes? Est-il vrai en même temps qu'il ne pouvait les créer sans leur imposer la loi de son amour comme source et racine de tous leurs actes? Est-il vrai qu'il a fait le monde matériel pour l'homme, et que sans ce monde l'homme n'eût pu exister? Est-il vrai et démontré que l'homme fut créé dans un état et pour une destinée au-dessus de sa nature, état et destinée qui divinisaient tous ses actes et conduisaient par conséquent toutes les créatures faites pour lui à la glorification du Créateur, suivant la loi de la nature divine? Est-il vrai et démontré que l'homme est déchu de cet état, et qu'il n'a pu en déchoir qu'en violant librement la loi d'amour divin imposée à sa nature? Est-il vrai que par cette violation ses actes sont devenus mauvais, parce qu'ils étaient opposés à la loi du bien souverain, à la fin que le Créateur devait se proposer? Est-il vrai dès lors que la création matérielle, uniquement faite pour l'homme, n'avait plus non-seulement de but surnaturel, mais que même elle devenait l'instrument d'actes mauvais et outrageants pour le créateur? Est-il vrai que les êtres physiques étant faits pour l'homme, les lois physiques doivent être nécessairement subordonnées aux lois morales, et que, par conséquent, le désordre dans celles-ci doit amener un désordre correspondant dans celle-là? Si toutes ces vérités doivent être reconnues comme autant d'axiomes que nous croyons avoir démontrés, la conséquence infaillible à en tirer, c'est que tous les désordres du monde physique ont leur origine et leur cause nécessaire dans la violation originelle de la loi morale, de la loi surnaturelle.

N'avons-nous pas reconnu et prouvé que l'homme résume en lui le monde physique dans ses êtres matériels par son corps, et ce même monde dans ses idées et ses formes par son âme; que tout en conséquence vient aboutir à l'homme, qui est le lien de Dieu et du monde? Or, le lien une fois rompu, l'union harmonique est détruite; cependant l'homme demeure lié au monde, il en absorbe en lui tous les éléments, qui sont employés en lui et par lui à la consommation de tous les crimes. Le règne minéral, transformé en substance végétale, passe avec celle-ci et avec la substance animale dans le corps de l'homme; les gaz et les fluides divers, répandus dans l'atmo-

sphère, sont absorbés par l'homme; le fluide éthéré universel est employé dans la substance et les fonctions humaines; c'est par toutes ces substances dont le corps de l'homme se compose, que l'âme agit; c'est par elles qu'elle exécute tous les crimes, qu'elle viole les lois de son être; la lumière devient par les yeux et par tous les organes un instrument de concupiscence. Qu'on réfléchisse à ce vaste emploi de la matière créée pour la perpétration de tant de crimes, de tant d'infamies à travers les siècles; qu'on se rappelle la corruption inexprimable du paganisme; qu'on lise les turpitudes et les débauches effrénées du monde romain, dans ses historiens; qu'on soulève le voile ténébreux qui couvre les turpitudes de nos grandes villes, leurs orgies infâmes; qu'on voie ensuite comment la torture et la fatigue des organes y corrompt la vie, y désorganise la substance, et amène tant de maladies nommées et innommées, dont on avoue ou dont on cache les noms; maladies, fruit du crime, qui rongent les sources de la vie dans les familles, qui sèment la corruption sur tout ce qui touche ceux qui en sont infectés; maladies dont l'origine est criminelle, et ne peut s'expliquer que par des abus effrayants de la matière dans l'organisme; qu'on contemple ces forfaits horribles, ces noires trahisons, ces meurtres, ces parricides, ces sacriléges, ces idolâtries de la matière, ces empoisonnements, ces magies infernales, qui ont, dans tous les temps, répandu le sang et employé les choses les plus respectables, et souvent les plus sacrées au culte infâme des démons. Qu'on juge si tant de tortures et de violations de la matière, soit dans le corps de l'homme, soit par ses actes, ne la corrompent pas dans sa substance; car qui nous révélera le mystère profond de l'action intime des intelligences bonnes ou mauvaises sur la matière? qui nous révélera surtout le mystère profond de l'union des âmes aux corps, qu'elles usent et qu'elles corrompent? Qui osera dire que la matière ainsi viciée et corrompue, rejetée en circulation dans le monde, retournant de l'homme dans tous les êtres, par la décomposition continuelle des corps vivants, et par la corruption de tant de cadavres immolés par les infamies de la jeunesse, de l'âge viril et de la vieillesse elle-même; qui osera dire que les éléments ainsi imprégnés de vice et de

corruption ne réagissent pas contre les êtres moraux qui les ont ainsi dégradés? Et saint Paul n'a-t-il pas résumé énergiquement toute notre pensée en ces mots : « Les créatures attendent la manifestation des enfants de Dieu ; car elles sont assujetties à la vanité, non pas volontairement, mais à cause de celui qui les y a assujetties; elles attendent dans l'espérance d'être elles-mêmes affranchies de cet asservissement à la corruption, pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Car nous savons que toute créature gémit et souffre comme les douleurs de l'enfantement jusqu'à présent (1). » N'est-ce pas dans ce mystère profond qu'il faut chercher les causes de tant de maladies épidémiques, contagieuses, qu'on les appelle pestes ou de tout autre nom; les causes de famine, en un mot, de toutes les grandes calamités physiques qui ne sont qu'un désordre dans la matière, un excès des lois physiques en plus ou en moins; calamités, désordre, excès, qui accompagnent toujours les grandes corruptions des peuples, les grandes violations des lois morales? La cruelle tyrannie de Pharaon qui veut détruire Israël est punie par une peste effrayante qui ravage les champs, tous les animaux et les peuples d'Egypte (2); car Dieu visite les nations par le glaive, la famine et la peste; c'est ce qu'enseigne Jérémie dans treize passages différents de ses prophéties, et Ezéchiel l'annonce aussi huit fois; l'ancien Testament aussi bien que l'Évangile sont pleins de semblables menaces de la part de Dieu; oui donc! toute créature gémit et est comme dans l'enfantement à cause des crimes de l'homme; torturés dans leur être et dans leurs lois, les éléments souillés par les crimes des volontés perverses, réagissent comme le ressort contre celui qui le comprime. Dieu méconnu, oublié, outragé, est vengé par les êtres physiques qui obéissent à la loi éternelle pour en punir la violation. Qu'on trouve une autre solution raisonnable à ce problème effrayant? nous en défions l'orgueil humain!

Dieu avait révélé au premier homme toutes les bases, tous les principes de la loi morale. Nous allons les voir violés et oubliés par les suites funestes de sa chute. La première loi,

(1) Rom. VIII, 19-22. — (2) Exod. IX, 3, 15.

« Croissez et multipliez-vous, » est d'abord violée par la jalousie de Caïn qui tue son frère Abel; puis la corruption des hommes alla croissant, Lamech viola l'unité du mariage, les enfants de Dieu, les descendants de Seth convoitèrent les filles perverses de Caïn, de ces unions coupables naquirent de grands scélérats; la loi des générations humaines fut outragée d'une manière si profonde que, dit l'Écriture, toute chair avait corrompu sa voie; l'humanité allait périr par l'épuisement de la corruption, si le déluge ne l'avait balayée pour sauver les germes encore sains. Après le déluge, la malédiction revient sur la terre, dans toute la race de Chanaan, à cause de l'outrage infâme fait par Cham, dans la personne de son père, à cette première loi.

Bientôt la seconde loi va être aussi violée : elle commandait à l'homme de présider à tous les êtres et de les dominer, comme leur pontife et le lieutenant de Dieu; l'homme, au contraire, va diviniser ces êtres, et les adorer à la place de son Créateur, et par là il viole la loi de la gloire de Dieu qui l'obligeait à l'aimer par-dessus toutes choses. Descendant toujours dans la dégradation, les vices les plus infâmes, le vol, l'adultère, toutes les abominations de l'impudicité, seront les dieux des peuples. Livrés aux démons, dont les prestiges les éblouissent, les peuples en feront leurs divinités et les personnifieront dans la matière; par là, le règne de Satan s'établit sur l'homme, sa conquête, et par lui sur toute la création faite pour l'homme; Dieu est oublié et méconnu; lui, qui a fait l'homme à son image et toutes les créatures à quelque ressemblance de son essence, voit son sceau divin effacé de son œuvre, et la gloire qu'il avait dû chercher en créant est rendue à la matière brute. Saint Paul exprime admirablement cet épouvantable enchaînement de crimes. *Revelatur enim ira Dei de cœlo, super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitiâ detinent : quia quod notum est Dei, manifestum est in illis : Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius à creatura mundi, per ea quæ facta sunt. Intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas : ita ut sint inexcusabiles. Quia cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis, et ob-*

scuratum est insipiens cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium (1) : « La colère de Dieu qui éclatera du ciel est révélée contre toute l'impiété et l'injustice de ces hommes qui tiennent injustement la vérité de Dieu captive. Car ce qui peut être connu de Dieu, a été manifesté en eux, Dieu même le leur ayant découvert. En effet, par la création du monde, les choses invisibles de Dieu, comprises par celles qui ont été faites, ont été aperçues; même son éternelle puissance et sa divinité : au point qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ils ne lui ont pas rendu grâces : mais ils se sont évanouis dans leurs pensées, et leur cœur insensé s'est obscurci : car en se proclamant sages, ils sont devenus insensés. Et ils ont changé la gloire de Dieu incorruptible, dans la ressemblance de l'image corruptible de l'homme, et des oiseaux, et des quadrupèdes, et des serpents. »

Les idées typiques, les formes éternelles sont l'essence de Dieu; invisibles pour nous, par la création, elles ont été traduites dans les choses créées qui sont faites à leur ressemblance, et qui ont nécessairement conduit l'homme jusqu'à ce qui est invisible en Dieu, jusqu'à sa puissance et à sa divinité, qui ont pu être comprises par le moyen des êtres créés. Cette manifestation de Dieu est si éclatante que les hommes sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu par ses œuvres, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces : mais ils se sont évanouis dans leurs pensées, qu'ils ont voulu mettre à la place de la conception de Dieu, à la place de ses idées éternelles manifestées dans les créatures. Dès-lors, l'ordre et l'harmonie ont disparu pour eux du monde, et leur cœur insensé, privé de la vérité de Dieu, s'est obscurci dans ses propres ténèbres ; il n'avait plus de lumière, ayant repoussé celle qui lui venait de Dieu par le miroir des créatures. Et c'est ainsi qu'en se proclamant sages, ils sont devenus insensés, car il n'y a de science et de sagesse qu'en Dieu, et les créatures ne sont qu'un reflet de cette science et de cette sagesse. Mais les hommes insensés, dont

(1) Rom. I, 18-23.

le nombre est devenu infini (1), ont changé la gloire de Dieu incorruptible dans la ressemblance de l'image corruptible de l'homme, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents. Au lieu de remonter à Dieu pour trouver les types des créatures, ils ont voulu trouver le type de Dieu dans celles-ci ; l'homme et les animaux n'ont plus été créés à la ressemblance des formes éternelles et incorruptibles, mais Dieu, au contraire, a été changé par eux, ils l'ont fait à la ressemblance de l'homme, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents. Dieu a été confondu avec ses créatures, auxquelles les hommes ont rendu la gloire et les actions de grâces qui ne sont dues qu'à Dieu. Tel a été le crime du paganisme ; et la même confusion des créatures avec le Créateur est le crime du panthéisme, qui n'a pas compris que les créatures ne sont point les choses invisibles de Dieu, mais qu'elles nous conduisent seulement à les apercevoir, parce qu'elles sont faites à leur ressemblance.

Or, un tel renversement de la loi éternelle, une telle violation de la charité, de l'espérance et de la foi méritait un châtiment, et conduisait nécessairement à une violation plus épouvantable de toutes les lois de la nature de l'homme. « C'est pourquoi, continue l'Apôtre en résumant la corruption des nations et des peuples, Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur, aux vices de l'impureté ; en sorte qu'ils ont eux-mêmes souillé leur corps d'ignominies : eux qui ont changé la vérité de Dieu en mensonge, et qui ont adoré et servi la créature, plutôt que le Créateur, qui est béni dans tous les siècles. Amen. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux passions de l'ignominie. Car leurs femmes ont changé l'usage naturel en cet usage qui est contre la nature. Les hommes de même, rejetant l'union naturelle de la femme, ont été embrasés de désirs infâmes les uns pour les autres, les hommes opérant la turpitude sur les hommes, et recevant ainsi en eux-mêmes le prix qui était dû à leur égarement.

» Et comme ils n'ont pas fait usage de la connaissance de Dieu, Dieu aussi les a livrés à un sens dépravé ; en sorte qu'ils ont fait des actions indignes de l'homme ; remplis de toute sorte

(1) Infinitus est stultorum numerus. (*Eccles.* I, 5.)

d'injustice, de méchanceté, d'impureté, d'avarice, de malice; envieux, meurtriers, querelleurs, trompeurs, pleins de malignité, semant en secret la division; calomniateurs, ennemis de Dieu, outrageux, superbes, hautains, inventeurs de mal, désobéissant à leurs pères et à leurs mères; hommes sans raison, sans règle, sans affection, sans foi, sans humanité; qui connaissant bien la justice de Dieu, n'ont pas compris que ceux qui font de telles choses, méritent la mort; et non-seulement ceux qui les font, mais ceux qui approuvent ceux qui les font (1). »

Toutes les lois de la nature et de la grâce ainsi renversées, l'humanité entra en lutte contre elle-même; la femme, jouet des caprices et des passions brutales de l'homme, perdit ses droits; esclave et marchandise, elle ne fut plus mère humaine, elle descendit plus bas que la femelle des animaux, la famille fut détruite! Les enfants ne connurent plus de mères, et l'éducation fut anéantie dans ce qu'elle a de plus divin; les enfants eux-mêmes, esclaves et propriétés du père, furent conservés à la vie ou livrés à la mort, suivant ses caprices ou des lois barbares qui usurpaient le souverain domaine de Dieu sur ses créatures. Et ainsi fut effacé le sceau de la Trinité dans la famille. La moitié de l'humanité se rua contre l'autre; l'égalité disparut entre les hommes; la force domina par l'injustice, l'orgueil et la cruauté la plus inouïe; toute nation fut partagée en maîtres et en esclaves. Les peuples surgirent contre les peuples; à mesure que la corruption la plus infâme énervait une nation, elle était abolie par une autre moins corrompue, qui était comme la verge avec laquelle Dieu châtiait la nation coupable arrivée au terme de ses infamies; puis cette verge, corrompue à son tour, était brisée par une autre qui subissait le même sort. C'est ainsi que Ninive et Babylone se détruisent; que l'empire qui en naît détruit la nationalité orgueilleuse des Pharaons; que les Perses abolissent la puissance infâme de Babylone; qu'Alexandre à la tête des Grecs rase la corruption Medo-Persane de la terre; que les Romains, la verge de fer de l'Éternel, châtient et enchaînent toutes les nations pourries du monde alors connu.

Que dirons-nous du culte des démons, du sang humain ré-

(1) Rom. I, 24-32.

pandu sur leurs autels pour apaiser leur fureur, de toutes les infamies consacrées dans leurs temples? l'histoire en serait longue chez tous les peuples de la terre!

Ainsi, l'homme en tombant perd ses droits surnaturels et est enchaîné dans ceux de sa nature lésée elle-même, toutes les créatures sont avec lui asservies au démon qui se fait adorer à la place de Dieu par le panthéisme grossier du peuple qui divinise tout; les philosophes ne s'élevèrent au-dessus que pour se jeter dans un panthéisme plus subtil, non moins absurde, non moins outrageant pour le Créateur. Les autres ne voyaient dans cette même nature sensible, ou la matière, que le principe même du mal et l'objet de l'exécration universelle. Tel était l'état violent et contre nature de l'homme et des êtres placés au-dessous de lui. Aussi toute créature gémissait, dit saint Paul, et souffrait les douleurs de l'enfantement en attendant sa délivrance (1).

Or, était-il au pouvoir de l'homme de sortir par ses propres forces d'une pareille dégradation? *A priori* comme *à posteriori*, il est démontrable et démontré que l'humanité est impuissante à se régénérer elle-même sans un secours spécial de Dieu qui l'a créée.

Deux grands faits parallèles et en lutte résument toute l'existence de l'humanité depuis son origine. De ces deux faits sortent tous les autres, qui n'en sont que des conséquences. La Bible et l'Evangile, l'ancien Testament et le nouveau ne contiennent et n'exposent réellement que ces deux grands faits dans leurs détails. Le judaïsme et le Christianisme n'enseignent réellement que ces deux grands faits; et si l'on voulait étudier sans passion l'histoire de l'humanité et du monde, on n'y retrouverait encore que ces deux grands faits, causes et mobiles de tous les événements; on les retrouve partout dans une opposition continuelle, c'est la lutte de l'homme contre Dieu et de Dieu contre l'homme révolté. On a compris que ces deux faits sont: l'un, la chute de l'homme de l'état surnaturel, dans lequel il avait été créé; l'autre, la régénération par l'incarnation de la seconde personne de la Trinité. L'ancien Testament

(1) *Cours d'hist. ecclés.* par l'abbé Blanc, t. I, p. 391.

comme le nouveau ne sont que l'exposé, dans son origine, ses suites, ses conséquences, de la chute de l'homme, perverti dans la substance de son âme et dans toutes ses puissances, perverti dans toutes les forces de son corps et dans tous ses actes, corrompant la création tout entière et en subissant la réaction; de là les cultes idolâtriques et les vices effrayants qui attirent la colère de Dieu sur les individus, sur les familles, sur les peuples, les nations, les empires, dont la mort et la chute sont prévues, annoncées à l'avance par les prophètes, qui viennent en dire aussi les causes. Qu'on lise l'Écriture à ce point de vue, et l'on acquerra bientôt la conviction de cette vérité.

Le second fait n'y est pas moins évident : la promesse du Rédempteur accompagne la chute, elle part du même instant du temps. A mesure que les conséquences de la chute étendent leurs ravages, la promesse du Rédempteur se développe, se précise et s'étend, jusqu'à ce qu'arrive le moment voulu pour son accomplissement. Toutefois elle n'était pas à l'état purement spéculatif et stérile, avant la venue du Rédempteur; au contraire, elle commence à porter ses fruits dès le principe, et son action se développe parallèlement aux funestes suites de la chute, jusqu'à l'instant de la victoire ; et ce qu'il y aura de remarquable, c'est qu'elle réparera une à une toutes les fautes comprises dans la chute primitive et dans ses conséquences; elle rétablira dans leur vigueur toutes les lois violées; elle rendra l'homme et la création à leur destinée, et à Dieu la gloire qu'il avait dû chercher dans la création. Tel est en peu de mots tout l'enchaînement logique du Christianisme, telle est l'idée chrétienne dans toute son intégrité, ainsi qu'elle résulte de l'ensemble de l'ancien et du nouveau Testament, et de la doctrine catholique qui n'en est que la diffusion dans le monde. Qu'on juge, après cela, si une telle doctrine, fondée sur deux faits qui résument toute l'histoire du monde, partant de l'origine et descendant les siècles pour combattre et renverser ou paralyser toutes les erreurs de l'esprit humain, est le résultat des élucubrations compilées de la philosophie panthéistique de l'Inde ou de la Grèce, de leur matérialisme abject, voire même de l'éclectisme alexandrin postérieur à l'Evangile, et son plagiaire maladroit et tronqué. Ce serait sortir

de notre plan et entraver notre marche, que de perdre inutilement notre temps à réfuter des minuties, des prétentions vaniteuses de la concupiscence originelle qui se regimbe toujours contre la vérité qu'elle ne veut pas voir, afin de ne pas combattre, ne faisant ainsi qu'ajouter une nouvelle preuve à la lutte incessante de la chute originelle contre la réparation.

Nous passons donc à l'étude de cette réparation de l'homme, contenue dans la promesse faite à Adam. Nous en montrerons la nécessité pour l'homme, incapable d'y arriver de lui-même; nous verrons ce qu'elle devait être, ce qu'elle a été pour l'homme et pour toutes les créatures.

LEÇON XXIX.

RÉDEMPTION.

L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, reçut, dans l'acte même de la création, le don surnaturel de la grâce sanctifiante, et fut destiné à la béatitude souveraine ; fils adoptif de Dieu, la grâce sanctifiante fut dans son âme l'impression même de l'image parfaite de Dieu, comme terme de tout bien : par là furent perfectionnées au-dessus d'elles-mêmes et dans leur nature toutes les puissances de l'âme, sa forme surnaturalisée perfectionna aussi sa substance en la rendant capable de contempler Dieu, quand l'âme l'aurait mérité par son obéissance à la loi souveraine. Or, nous avons vu comment l'homme était tombé d'un état si sublime dans la misère la plus profonde. Il perdit complétement le don surnaturel de la grâce, avec lui la perfection de ses puissances et sa forme surnaturalisée ; il lui fut donc dès-lors impossible d'accomplir aucun acte surnaturel, puisque tout être agissant par sa forme, il n'avait plus celle qui était capable des œuvres célestes. Sa forme naturelle fut par là même viciée, sa substance blessée en elle-mê-

me, et toutes les puissances de l'âme affaiblies dans leur nature.

Cependant nul être créé n'existant que par sa substance et sa forme, il faut de toute nécessité que la forme soit conçue par l'intelligence qui l'applique à la substance, et qui peut seule lui donner la perfection qu'elle a conçue. Or, l'homme ne peut être l'auteur, ni de sa forme, ni de sa substance, autrement il se serait créé lui-même; il ne comprend ni l'une ni l'autre, ni leur mode d'union, parce qu'il n'est point l'intelligence qui les a conçues et produites. Une fois déformé dans son être et dans sa substance, comme il le fut si profondément par la chute, l'homme était donc nécessairement incapable de se réformer lui-même, de remonter à son premier état. Celui-là seul qui l'avait conçu et créé pouvait le réformer, restaurer en lui son image, et le rendre de nouveau conforme à lui-même et capable de la destinée surnaturelle. L'homme avait donc besoin d'un réparateur divin, sous peine de demeurer nécessairement dans le malheur de la séparation de Dieu, de la possession duquel il avait au fond de son être l'idée et le désir. Or, toute la rédemption a consisté dans cette rénovation de l'homme dans la forme et la substance de son âme pour y réparer l'image de son Créateur sur l'image et le modèle de Jésus-Christ, image parfaite du Père. « Revêtez-vous, dit l'Apôtre, de l'homme nouveau par la connaissance de la vérité selon l'image de celui qui l'a créé (1), et qui a connu dans sa prescience ceux qu'il a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit lui-même le premier-né entre plusieurs frères (2); lui qui est l'image parfaite de Dieu invisible, né avant toute créature (3); qui, étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru usurper d'être l'égal de Dieu, et qui s'est cependant anéanti lui-même, en prenant la forme de l'esclave, et se rendant semblable aux hommes (4); comme donc nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons l'image de

(1) Induentes novum (hominem) eum qui renovatur in agnitionem, secundùm imaginem ejus qui creavit illum. (*Coloss.* III, 10.)

(2) Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. (*Rom.* VIII, 29.)

(3) Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. (*Coloss.* I, 15.)

(4) Qui cùm in formâ Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus. (*Philipp.* II, 6, 7.)

l'homme céleste (1). » Redevenir conforme à Jésus-Christ, l'intelligence du Père, par laquelle seule l'essence divine peut être contemplée, voilà toute la rédemption.

Puis donc que la réparation de l'homme était nécessaire pour qu'il pût arriver au bonheur, Dieu n'aurait-il pas pu rétablir en lui son image comme il l'y avait créée? Non sans doute, car, l'homme étant libre, Dieu ne pouvait plus le changer malgré lui-même; c'eût été d'ailleurs créer un autre homme; puisque c'était par l'acte même de la création qu'il l'avait fait juste et innocent. Mais en conservant la nature humaine, elle ne pouvait être réparée sans la participation de sa volonté, et il est rigoureusement vrai de dire que Dieu qui a créé l'homme sans lui, ne peut le sauver sans lui, sans sa participation, parce que l'homme est libre de sa nature. Il suit de là que la régénération va nécessairement de la volonté à la nature, de la personne, qui seule agit et coopère, à la substance; elle doit donc être nécessairement individuelle: elle devait donc être opérée pour tous et offerte à la coopération de chacun, par conséquent, accomplie socialement puisque l'homme est social, par un enseignement et par des actes sociaux. Mais cet enseignement et ces actes ne pouvaient venir que de Dieu, puisque lui seul peut réparer; dès-lors, l'incarnation ou tout autre moyen digne de Dieu devenait nécessaire, non pas du côté de Dieu, qui n'était pas obligé à réparer et qui ne l'a fait que par pure bonté, mais pour l'homme qui ne pouvait être réparé sans cela.

Or, comme le premier effet de la chute avait été, après la déformation de l'homme, de séparer avec lui toute la création de Dieu, pour la livrer avec lui-même à l'empire du démon, il faut aussi que la rédemption, en ramenant l'homme à sa destinée surnaturelle, réhabilite toutes les créatures, les arrache à l'empire du démon et les ramène au but surnaturel de leur création. C'est sur ce grand principe que sera fondée toute l'économie du culte révélé, anticipation ou prolongation dans le temps de l'action du Rédempteur afin d'offrir à chacun les moyens de participer à la régénération.

(1) Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis. (*I Cor.* xv, 49.)

Mais de même que nous avons suivi les malheureux effets de la chute, jetons un coup d'œil rapide sur la régénération dans son premier germe et dans ses développements jusqu'à sa consommation, afin qu'il soit de plus en plus démontré pour nous que le dogme de la création est le bourgeon fécond qui contient en soi tous les autres dogmes, ainsi que nous l'avons posé dès le commencement de ce Cours.

La chute était consommée, l'homme était à jamais séparé de Dieu; le démon jaloux avait détruit l'œuvre harmonique du Créateur en séduisant l'homme, qui n'était, par conséquent, pas aussi coupable que les démons qui n'avaient été séduits par personne. Sans chercher à pénétrer les secrets de la miséricorde infinie, nous entrevoyons deux grands motifs de pardon et de réparation pour l'homme. Dieu voulut arracher au démon sa victoire et lui apprendre qu'il était plus puissant à réparer que lui à détruire; en second lieu, l'homme en considération de sa séduction, semblait mériter quelqu'excuse. Dieu donc fait comparaître les coupables devant lui, et les dispose au pardon par l'aveu, la confession de leurs fautes; cet aveu est désormais nécessaire pour être régénéré, pour revenir à la grâce, car nous avons démontré que la réparation ne peut s'opérer que par le concours de la personne; et tant qu'elle ne s'avoue pas coupable, il est évident qu'elle persévère dans le mal, et qu'elle ne peut, par conséquent, être réparée. La confession des fautes est donc la première condition indispensable, et elle entraîne avec elle le repentir et l'humiliation de l'orgueil, source de tout péché : *Initium omnis perditionis superbia* (1). Adam et Ève se repentent, ils rougissent et se cachent, ils fuient Dieu; ce n'est donc pas encore le repentir d'amour; Dieu va lui même le faire naître en exigeant l'aveu du crime, il dit à Adam : « Qui t'a appris que tu étais nu, à moins que tu n'aies mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger? » Adam s'excuse encore: « La femme, que vous m'avez donnée pour compagne, m'a présenté du fruit de cet arbre, » mais enfin il avoue, « et j'en ai mangé. » Et le Seigneur Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela? Elle répondit, tout en s'excusant

(1) Tob. IV, 14.

aussi : « Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé de ce fruit. » La parole de Dieu vient rallumer la lumière de l'âme, comme elle l'avait créée, afin de lui faire confesser sa misère et de la porter au repentir.

Ensuite l'Éternel Dieu maudit le tentateur, il lui annonce sa défaite, prédit et promet à l'homme sa délivrance, sa victoire et sa réparation : « *Le rejeton de la femme* (1) t'écrasera la tête, dit-il au serpent, et toi tu le blesseras au talon. » Parole profonde, comme toutes celles de la création, mais qui, méditée dans sa concision profonde et analysée, révèle un sens immense. D'abord ce n'est pas la postérité de l'homme, dont il est ici question, ce n'est pas, par conséquent, la postérité de la génération naturelle, c'est le rejeton spécial de la femme seule, de la femme par excellence, qui ne concevra point de l'homme; c'est le rejeton de la semence incorruptible, de laquelle renaîtront tous les hommes (2); et la loi sera établie à cause des transgressions, jusqu'à ce que vienne cette semence promise (3). Voilà donc l'enfantement miraculeux et virginal du Rédempteur, ce rejeton unique, divin, écrasera la tête du serpent ; il détruira l'empire du démon, par sa doctrine de vérité, pour effacer l'erreur du mensonge diabolique ; par ses œuvres, pour effacer les œuvres de péché et les remplacer par les œuvres de justice. Mais le serpent le blessera au talon ; les suggestions du démon amèneront la mort du Christ, du rejeton divin ; voilà l'expiation, les souffrances et la mort du Rédempteur. Et que ce fut là le sens profond de cette parole de pardon et d'absolution, nous en avons la preuve non-seulement dans la chaîne des traditions juives et chrétiennes, mais encore dans les traditions de tous les peuples. Ainsi Seth devient l'héritier de la promesse et ses descendants sont appelés les fils adoptifs de Dieu ; héritier de cette promesse, Noé en reçoit un premier développement : « Je ferai mon alliance avec toi, lui dit Dieu, et avec toute ta postérité. » La promesse est

(1) Hou ieschoupeka rhosch, vehattah theschoupennou hhagéb. (*Gen.* III, 15.

(2) Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei. (I *Petr.* I, 23.)

(3) Lex propter transgressiones posita est, donec veniret *semen*, cui promiserat. (*Galat.* III, 19.)

plus clairement renouvelée à Abraham, à Isaac, et l'époque de son accomplissement est fixée par Jacob. Moïse l'appela de tous ses vœux : « Envoyez, Seigneur, celui que vous devez envoyer (1); après lui les prophètes vont la développer toujours dans le même enchaînement.

Chez les autres peuples la rédemption par un Dieu incarné, et, chez plusieurs, fils de la Vierge, se retrouve comme un dogme parallèle à celui de la chute dont il est la conséquence ; et son origine est celle du monde même (2).

Mais comme la réparation doit être volontaire de la part de l'homme, les préceptes fondamentaux de la création auront besoin d'un nouveau développement; la loi suprême de la charité et celle de l'adoration due à Dieu, exigent que l'abus des créatures, dégradées par la chute, soit réparé par leur oblation à Dieu ; l'homme devra expier son crime par les chatiments auxquels il est soumis, mais il devra aussi rendre sans cesse à Dieu un culte d'expiation. Aussi voyons-nous les sacrifices institués dès le principe. De graves interprètes ont pensé qu'après la promesse de miséricorde, Dieu lui-même avait institué les sacrifices; qu'Adam et Ève en offrirent un à Dieu, et que de la peau des animaux qu'ils immolèrent, ils se firent des vêtements; c'est ainsi qu'ils expliquent ces paroles : « L'éternel Dieu fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit (3). » Quoi qu'il en soit de cette interprétation assez vraisemblable, nous voyons les sacrifices en vigueur dans Caïn et Abel, les premiers enfants d'Adam, nous les retrouverons dans Noé, Abraham et jusqu'à Moïse. Enfin, il faut bien se rappeler que, dans tout ce chapitre, Moïse n'a tracé que les grands points ; et que, par conséquent, on ne peut inférer de sa concision, la négation d'une vérité que la tradition de l'humanité tout entière affirme de la manière la plus explicite.

C'est, d'ailleurs, en vertu de cette promesse, que tous les patriarches sont nommés dans leur généalogie, qu'Abraham est

(1) Mitte quem missurus es. (*Exod.* IV, 13.)

(2) Chez les Indiens, dans tout l'Orient. Voir Plutarque, etc.; les livres bouddhistes, chinois, etc., etc.

(3) Gen. III, 21.

appelé; c'est pour s'y consacrer lui et toute sa postérité qu'il est circoncis dans sa chair, afin de l'immoler à l'expiation.

C'est pour accomplir la réparation que Moïse est envoyé, et sa loi n'est pas autre chose que la rénovation des commandements de la création, et leur extension pour en assurer l'accomplissement et atteindre le but de Dieu. Aussi, cette loi est-elle fondée sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme, sur la fin de la création, sur le dogme de la chute et sur celui de la réparation. Ce sont là les bases de la législation mosaïque et de la nationalité juive.

La loi mosaïque est fondée sur la nature de Dieu, sur la loi éternelle de la divine charité, qui oblige Dieu à s'aimer lui seul et qui l'oblige à exiger de ses créatures raisonnables qu'elles l'aiment par-dessus toutes choses et qu'elles ne glorifient que lui. Telle fut la loi de la création, dont la violation dépouilla l'homme de la grâce surnaturelle et de la destinée glorieuse; pour que la réparation puisse avoir lieu, cette loi doit être observée par l'homme; d'elle découlent toutes les autres; aussi est-ce le premier précepte que Dieu donne à Israël par la bouche de Moïse: « Je suis celui qui est; je suis le Seigneur ton Dieu, tu n'auras point d'autre Dieu que moi. Tu ne te feras point d'idole taillée, ni aucune image de ce qui est au ciel, ni sur la terre au-dessous, ni dans les eaux sur la terre. Tu ne les adoreras point, et ne les serviras pas, car moi je suis le Seigneur ton Dieu, le Dieu fort, le Dieu jaloux, poursuivant l'iniquité des Pères sur les enfants... Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force : or, ces paroles que je te dis aujourd'hui seront dans ton cœur; et tu les rediras à tes enfants, et tu les méditeras assis dans la maison, et marchant dans le chemin, et avant de dormir, et à ton réveil (1). » Voilà donc la loi éternelle de la charité, de l'adoration rétablie; et ce sera sur elle que seront basées toutes les autres lois; en effet, Dieu ne donnera d'autre motif de leur promulgation que sa nature divine: *Ego Dominus*, répète-t-il à chaque nouveau précepte du Lévitique (2).

(1) Exod. xx, Deut. v, vi, et autres chap.
(2) Voir surtout ch. xviii et xix.

Cette même loi est conforme à la nature de l'homme, dont la première fin, la fin unique, est d'aimer et d'adorer Dieu. En outre, tous les hommes sont frères et doivent s'aimer en frères : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; que l'étranger soit parmi vous comme un concitoyen, et aimez-le comme vous-même (1). » Voilà bien cette loi de charité que certains rationalistes veulent que le Christianisme ait empruntée à la philosophie alexandrine, qui n'apparut dans le monde qu'environ dix-sept à dix-huit cents ans après cette promulgation divine que le Christ ne fit que confirmer et perfectionner.

L'homme a été créé social et dans la famille ; c'est là sa nature, que nous avons vue violée dans la chute ; la loi mosaïque rétablit déjà l'ordre en grande partie ; elle soumet les enfants à leurs parents par le respect, l'obéissance et l'amour, sans permettre aux parents d'abuser de leur autorité ; les enfants ne sont point leur propriété, mais une bénédiction et une récompense du Seigneur, qu'ils doivent garder avec respect ; la femme remonte aussi dans sa dignité, mais pas encore complétement, sa réhabilitation était réservée, dans sa plénitude, à l'Évangile. La société comme la famille est réglée dans tous les rapports de ses membres ; la propriété, les droits de chacun, la justice, sont réglés ; en un mot, tout ce qui peut rendre l'homme estimable à ses propres yeux et cher à ses semblables, tout ce qui peut assurer le repos et le bonheur de la société y est mis au rang des devoirs. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que la société est ramenée à son but et à sa fin ; créée de Dieu et pour Dieu, c'est lui-même qui est le monarque et le législateur d'Israël ; élu roi par le choix unanime et volontaire d'un peuple qui lui devait sa liberté et ses biens, il tient sa cour au milieu de lui. Monarque suprême, en même temps qu'objet du culte, il réunit tout à la fois l'autorité civile et l'autorité religieuse. Une telle législation embrassait donc tout l'homme, être social et créé pour Dieu.

Elle était encore fondée sur la fin de la création. Tous les êtres sont soumis à l'homme, leur pontife et leur roi, qui doit les régir et s'en servir dans la justice pour glorifier son Créateur.

(1) Levit. XIX, 18, 34.

La loi mosaïque ramène toutes les créatures à cette fin; elle consacre la terre, les prémices des moissons et des animaux au Dieu qui les a créés; elle règle l'usage que l'homme doit faire de toutes les créatures et lui défend d'en abuser. Ainsi la terre et les animaux doivent participer au repos comme lui; il lui est défendu de maltraiter ces êtres; il ne doit point tuer le petit animal sous les yeux de sa mère, ni dans son lait; il lui est défendu de détruire la couvée avec sa mère. La seconde loi de la création est donc rétablie conformément à la nature et à la destinée des êtres.

La première loi de la création, « Croissez et multipliez-vous, » que nous avons vue si profondément violée par la chute, est réhabilitée dans toute son intégrité; les impudicités de toutes sortes, qui sont un outrage et une destruction de cette loi, sont non-seulement défendues, mais punies par la mort des coupables. La loi prend toutes les précautions les plus propres à faciliter la propagation de la grande famille d'Israël.

Toutes les lois de la création sont donc rétablies et développées dans leurs applications.

Enfin la législation mosaïque est fondée sur le dogme de la chute et sur celui de la réparation. Il est en effet impossible de comprendre le culte et tous ses sacrifices et toutes ses cérémonies, si l'on n'admet, d'une part, la chute que ce culte avait pour but de réparer, et, d'autre part, la rédemption qu'il figurait et qu'il appliquait à l'avance. Les sacrifices étaient de quatre sortes : l'holocauste, sacrifice dans lequel la victime était consumée par le feu tout entière, afin de reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toute créature; les sacrifices, pour le péché, qui étaient offerts non-seulement quand quelqu'un avait violé la loi, mais pour tout le peuple afin de le purifier; ils étaient aussi offerts par les lépreux et les femmes accouchées, parce que les Juifs étaient persuadés que la plupart des maladies et les douleurs de l'enfantement étaient la punition du péché; les sacrifices de la troisième sorte étaient offerts pour les fautes d'ignorance, d'erreur, dont on doutait; enfin, les sacrifices eucharistiques étaient des actions de grâces. Il y avait encore les sacrifices de consécration lorsqu'on admettait quelqu'un au sacerdoce; les sacrifices de purifica-

tion, pour les femmes qui relevaient de couches et pour les lépreux ; les sacrifices d'expiation, pour purifier ou le sanctuaire, ou le temple, ou le peuple.

L'homme et la création avaient été souillés, profanés par le péché originel et par tous ceux qui en furent la suite ; Dieu ordonna à Moïse les sacrifices qui servaient d'abord à purifier le peuple, le temple, le sanctuaire, les maisons même des particuliers et les champs d'Israël ; le péché était ensuite expié par les sacrifices pour le péché ; puis la gloire était rendue à Dieu par les holocaustes et les sacrifices eucharistiques. Or, tous ces sacrifices n'avaient d'autre but que de substituer à l'âme criminelle de l'homme pécheur, la vie de la bête qui est dans le sang. La loi des victimes le montre manifestement ; car elle ordonne à tous ceux qui offrent des sacrifices de mettre la main sur la tête des victimes, pour se décharger sur elles des péchés ; et quand on mène l'animal au prêtre, on le mène par la tête, comme pour la substituer à la sienne. C'est là-dessus qu'est fondée la loi qui défend de manger du sang. Dieu s'en explique clairement lui-même dans la raison qu'il apporte de cette défense : « Car, dit-il, la vie de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donnée pour l'offrir sur l'autel, en expiation pour vos âmes ; que ce sang soit donc pour la réconciliation de vos âmes (1). »

Le culte allait plus loin encore ; il obligeait à racheter par des sacrifices les premiers-nés d'entre les hommes et d'entre les animaux ; il soumettait tous les hommes à la circoncision, qui était comme une consécration de toute la race d'Israël au Seigneur ; et comme il y avait deux sortes d'Israélites, ceux qui l'étaient par la descendance d'Abraham selon la chair, et ceux qui, se convertissant au Seigneur, embrassaient la foi d'Israël ; ces derniers étaient d'abord instruits, puis circoncis, et enfin ils étaient baptisés suivant les mêmes rites employés par les Apôtres de Jésus-Christ (2). Les femmes converties étaient plongées dans l'eau par des femmes, et les hommes par des hommes ; et les uns et les autres recevaient une instruction pendant qu'ils étaient dans l'eau. Les productions de la terre étaient aussi offertes

(1) Levit. XVII, 11.
(2) Maimonide donne toutes les cérémonies de ce baptême.

en sacrifices par les prémices. Chaque saison de l'année était consacrée par une fête, et le sabbat rappelait continuellement la loi primitive du culte établie pour la sanctification et la bénédiction du septième jour de la création; en ce jour on devait lire et méditer la loi de Dieu. Aux fêtes il faut ajouter les jeûnes, jours de pénitence et d'expiation. Ainsi donc, le culte mosaïque réparait la chute et tous ses funestes effets, par les sacrifices de toutes sortes qui rendaient à Dieu sa gloire, satisfaisaient sa justice, expiaient pour l'homme et pour les créatures, ramenaient la création tout entière à son but; et ainsi le dogme de la réparation obtenait ses effets et était intimement lié à la chute par la religion tout entière et par les sacrifices, qui eussent été inutiles si la nation juive et son législateur n'avaient cru au pardon et à la possibilité pour l'homme de recouvrer par là son innocence perdue.

Mais les Israélites pouvaient-ils croire que leurs péchés étaient pardonnés par le seul sacrifice? La loi leur enlevait une pareille erreur, puisqu'elle les obligeait à confesser leurs péchés devant les prêtres qui désignaient la victime suivant la nature du péché; elle les obligeait à se repentir du cœur et à prier en prenant part à la victime. Maimonide ajoute que, dans le sacrifice pour le péché, si celui qui l'offrait ne faisait pas pénitence et une confession publique de ses péchés, il n'était pas purifié. La loi leur enseignait encore que les sacrifices, le culte tout entier, le temple et le tabernacle n'étaient qu'une figure de ce que le Messie promis devait accomplir dans la réalité. Moïse leur dit lui-même les paroles par lesquelles Dieu lui ordonne de tout établir suivant le modèle qui lui a été montré sur la montagne : « Regarde et fais toutes choses selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne (1), et tu élèveras le tabernacle suivant le modèle qui t'en a été montré sur la montagne (2). » Or, ce modèle, dans la croyance juive et dans la réalité, ne pouvait être que le Messie et ce qu'il ferait un jour, et Moïse l'annonce, en effet, au peuple; après leur avoir résumé et retracé de nouveau les préceptes de la loi, il leur dit : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera de votre nation et d'entre vos frères un PROPHÈTE

(1) Exod. XXV, 40. — (2) *Id.* XXVI, 30.

comme moi; vous l'écouterez, selon que vous avez demandé au Seigneur votre Dieu en Horeb... Et le Seigneur me dit : Tous ont bien parlé. Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai. Et celui qui ne voudra pas entendre les paroles qu'il dira en mon nom, moi, j'en poursuivrai la vengeance (1). » La nationalité juive, ses lois, ses institutions, son culte, tout était en vue et dans l'attente du Rédempteur promis à Adam, à Noé, à Abraham leurs pères. Les prophètes, qui n'ont jamais cessé en Israël, n'annonçaient et ne prêchaient que deux choses, la chute et ses suites et la réparation future par le Messie ; ils enseignaient l'inutilité, la vanité des sacrifices, des holocaustes et des oblations qui n'étaient pas accompagnés par le repentir et la conversion du cœur, et vivifiés par la foi au Rédempteur promis. « Vos sacrifices, vos oblations me sont odieuses, dit le Seigneur par ses prophètes; vous ne les offrez plus dans l'esprit de leur institution : je ne les recevrai plus de vos mains. Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les nations; et en tout lieu sera sacrifiée et offerte à mon nom une oblation pure : parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées (2). »

Mais afin que jamais ce grand dogme de la réparation ne fût perdu de vue, les prophètes viennent tour à tour tracer quelque trait du Rédempteur, ils prédisent à l'avance sa conception miraculeuse et virginale, sa naissance avec toutes les circonstances qui l'accompagnent, le temps, le lieu ; sa vie, sa prédication, ses œuvres miraculeuses, sa passion, sa mort, sa résurrection, l'établissement de son Église, la conversion de tous les peuples de la terre ; c'est tout l'Evangile écrit à l'avance, au point que si l'on n'avait la certitude de l'époque et de l'authenticité de ces prophéties, on les croirait écrites après l'événement.

Ainsi donc la religion, la législation, toutes les institutions du peuple juif, supposent deux grands faits qui leur servent de base, la chute originelle et sa réparation.

Bien plus les maux physiques ont leur cause dans le mal mo-

(1) Deut XVII, 15-19. — (2) Malach. I, 10, 11.

ral ; ils sont l'une des sanctions de la loi morale, et jamais législateur, autre que Moïse, n'osa menacer les violateurs de ses lois, de la famine, de la peste, de la guerre et de tous les autres maux physiques. Et cependant l'histoire du peuple juif est là pour attester que jamais la sanction ne manqua de poursuivre la violation, les fléaux mêmes étaient annoncés et prédits à l'avance par les prophètes; et lorsqu'ils arrivaient, ils forçaient le peuple à retourner vers son Dieu et son Seigneur tout-puissant.

Nous venons de parcourir, aussi rapidement qu'il nous a été possible, l'application anticipée de la réparation proposée dès l'origine à chaque individu. Mais d'après le principe que nulle créature ne peut arriver par elle-même au bonheur souverain de la contemplation de Dieu dans son essence, et qu'après la chute il fallait nécessairement que l'image surnaturelle de Dieu fût rétablie dans l'âme, et qu'elle ne pouvait y être rétablie que par Dieu lui-même, il s'ensuit que toutes les âmes justifiées par la foi et l'espérance dans le réparateur ne pouvaient cependant entrer dans la béatitude qu'après la consommation de la rédemption. Préparées à en recevoir les fruits, elles étaient dans l'attente, jusqu'à ce que le rejeton promis à Adam, à tous les patriarches, annoncé par les prophètes, vînt leur ouvrir les portes de la gloire.

Or, ce sont ces deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption que nous devons envisager dans leur accomplissement et dans leurs effets, pour avoir la solution complète du grand problème que nous nous sommes proposé, et dont Jésus-Christ renferme la solution en lui-même, lui la clef de la science qui ouvre et personne ne ferme; lui le lien du passé et de l'avenir, du temps et de l'éternité, de l'homme et de Dieu.

Dès que la bonté de Dieu envers l'homme coupable rendait l'incarnation sinon nécessaire, au moins le moyen le plus digne de Dieu pour régénérer sa créature, il est évident que ce ne pouvait être que l'incarnation du Fils de Dieu, image parfaite du Père. Il s'agissait, en effet, de rétablir dans l'âme déchue l'image surnaturelle de Dieu, afin qu'elle pût s'unir à l'intelligence divine, au Verbe par lequel seul Dieu se contemple et peut être contemplé par une créature quelconque unie à cette intelligence divine, qui établit les âmes dans la charité, et dans

toutes les richesses de la plénitude de l'intellect, pour connaître le mystère de Dieu le Père et de Jésus-Christ (1). Or, puisque l'incarnation et la rédemption avaient pour but d'opérer cette union qui rendît à l'âme sa forme surnaturelle et lui permît de contempler Dieu par l'intelligence divine elle-même, il s'ensuit que la seconde personne de la Trinité devait et pouvait seule s'incarner, et qu'après elle il n'y a plus d'incarnation nécessaire ni même possible. Suivons donc le plan admirable de ce profond mystère et nous verrons comment il répond à tous les maux de la chute, les répare et rétablit l'homme dans sa destinée surnaturelle par les moyens les plus convenables.

La chute est consommée par la première femme et le premier homme; la réparation sera opérée par la femme prédite et par l'Homme-Dieu; c'est une nouvelle génération qui va commencer, mais spirituelle, allant aux âmes pour arriver aux corps, non pas que la substance des âmes puisse être engendrée ici pas plus que dans l'ordre de la création, mais elle sera régénérée, restaurée dans son état surnaturel. Il faut donc que ce nouvel engendrement des âmes sorte des lois ordinaires de la création. Le Rédempteur ne peut être fils de l'homme comme tous les autres hommes, autrement il serait lui-même coupable en Adam et ne pourrait le racheter; d'ailleurs le créateur ne peut être engendré par la créature. Son être physique devra donc être directement créé de Dieu; et c'est aussi le dogme de l'enfantement virginal du Rédempteur, sur le modèle duquel devra se faire la régénération des âmes. Mais si le corps du Christ avait été formé d'une nouvelle substance, il n'eût plus appartenu à notre espèce, à la race d'Adam, et n'eût pu la réformer directement en lui-même; il fallait donc que la substance du corps de l'Homme-Dieu descendît d'Adam lui-même, et qu'elle résumât ainsi l'humanité entière. Cependant il faut deux choses au Christ, d'une part un corps exempt de péché et d'autre part un corps sorti d'Adam; nous sommes ainsi conduits à l'immaculée conception de la Vierge-mère, suivant la croyance de l'Église et la haute convenance d'un tel privilége pour la mère de Dieu. Par un acte de puissance aussi grand que

(1) Instructi in charitate, et in omnes divitias plenitudinis intellectûs, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu. (*Coloss.* II, 2.)

celui de la création, l'âme de Marie est illuminée de la grâce et soustraite à l'attachement naturel à son corps dès le premier instant de sa création ; par là son corps est surnaturalisé, et le mystère de l'assomption de la Vierge en est une conséquence ; il lui arrive ce qui serait arrivé au premier homme s'il n'avait pas péché ; en effet, la mort n'eût été pour lui qu'un sommeil d'extase qui eût spiritualisé son corps, pour qu'il pût immédiatement entrer dans la gloire ; ce sont là des conséquences rigoureuses de l'état surnaturel, tel que nous l'avons démontré et exposé (1).

Dès-lors, le corps du Christ, formé dans le sein de Marie par un acte de la puissance divine, est innocent et pur, quoique descendant d'Adam ; il est par conséquent sujet par sa nature à la douleur, à la souffrance comme celui d'Adam ; mais comme la formation de ce corps fut opérée par l'union immédiate de la divinité, union hypostatique, l'âme et le corps se trouvèrent surnaturalisés dès le premier instant de leur existence ; d'où il suit que le corps pouvait, comme celui de l'homme innocent, ne pas souffrir, et que, par conséquent, toutes les souffrances, toutes les douleurs seront volontaires dans l'Homme-Dieu, comme l'enseigne le Prophète : *Oblatus est quia ipse voluit* (2), « Il a été offert parce qu'il l'a voulu. » Or, comme la forme constitue la personne, et qu'elle est le principe actif, le principe opérant, et, par conséquent, méritant et déméritant, et que la personne divine, unie à l'âme humaine dans le Christ, non-seulement en surnaturalise la forme, mais la perfectionne divinement pour n'en faire qu'une même forme avec elle-même, absolument comme la forme surnaturelle et la forme naturelle n'en étaient qu'une dans l'homme innocent, il s'ensuit qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, la personne divine qui seule opère tous les actes, qui seule, par conséquent, mérite, la volonté humaine étant en lui parfaitement soumise à la volonté divine et dirigée par elle. Comme la personne divine est unie à la nature humaine dès le premier instant (3), il s'ensuit qu'il y a dans le Christ, dès ce moment, pleine, parfaite et entière con-

(1) Voir Leçons XXVI et suiv. — (2) Isaïe LIII, 7.

(3) Nouvelle preuve que l'âme dans l'homme est unie au corps dès le premier instant, au moment de la conception.

naissance, et qu'il mérite par conséquent par l'acte même de l'incarnation et dans toute son existence humaine.

Mais afin de mieux saisir tous les effets de la réparation, rappelons-nous plusieurs vérités démontrées précédemment. Dieu est dans son essence le type parfait, l'original à quelque ressemblance duquel tous les êtres ont été faits; or, comme étant un seul Dieu avec son Père, tous les êtres sont de la même manière dans l'essence divine du Verbe, qui est aussi l'essence du Père; c'est par son intelligence, par son Verbe, par sa parole que Dieu conçoit et applique les formes aux substances pour créer tous les êtres; le Verbe, le Fils de Dieu, est donc proprement le créateur contenant tout en lui-même, et dans lequel habite la plénitude de toutes choses (1). Par la chute, la création tout entière est viciée, l'homme est déformé, et avec lui, et par lui tous les êtres à son usage. Ils ne peuvent être réformés que par celui qui les a conçus et exécutés. Voici donc le Christ, et en lui l'humanité, non-seulement typique, mais encore dans sa réalité créée, qui va tout rétablir. Mais, de plus, la création tout entière est renfermée dans le Christ par l'éminence de son essence divine; elle y est encore par l'âme humaine dont la substance en renferme les images et les ressemblances, et en résume les idées, les raisons d'être et les rapports créés; la substance matérielle est dans le Christ par le corps humain, qui résume en lui toutes les substances et tous les règnes de la matière. Le grand syllogisme, base de toute science, de toute connaissance, de toute réalité; le grand syllogisme : Dieu, l'homme et le monde, est donc renoué, uni et réalisé dans le Christ par ces trois termes, et en lui donc est la plénitude de toutes choses. Non-seulement ce grand syllogisme de toute plénitude est rétabli dans son harmonie de création, mais il est divinisé, et ses termes sont si profondément unis qu'ils ne peuvent plus être séparés. Tel est le Christ dans la réalité de sa nature divine et humaine, en Jésus-Christ. Et c'est par cette réalité même qui réapplique en lui la forme à toutes les substances, que tout est non-seulement réparé, mais élevé bien au-dessus de la création. Par là, en effet, la loi éternelle qui obligeait Dieu à tout créer pour lui-même et pour sa gloire, va

(1) Coloss. I, 19.

être accomplie non plus d'une manière finie et bornée, quoique surnaturelle dans l'homme innocent, mais d'une manière infinie par toutes les créatures renfermées dans le Christ, qui sont en un sens lui-même, lequel rend à son Père la gloire infinie et l'amour parfait au-dessus de toutes choses avec toute la perfection d'acte et de volonté du Verbe de Dieu, de son intelligence, de son Fils unique. Lui seul pouvait réparer son œuvre, lui seul pouvait ramener l'homme et toutes les créatures à leur fin; l'homme et toutes les créatures en étaient incapables, parce qu'elles ne s'étaient ni conçues, ni créées. Voilà pourquoi tous les actes de l'homme réduit à ses seules forces, tous ses sacrifices, toutes ses expiations, ne peuvent rien pour le réparer, parce que ce sont des actes de la nature déchue qui ne peuvent par conséquent atteindre au but surnaturel; et c'est ce que dit le Christ à son Père, par la bouche du Prophète : « Vous avez refusé les sacrifices et les offrandes; mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez point demandé d'holocauste pour le péché, alors j'ai dit : Me voici; il est écrit de moi dans le volume de votre livre, que j'accomplirai votre volonté; je l'ai voulu, ô mon Dieu, et votre loi est gravée dans l'intimité de mon cœur (1). »

« Car, comme l'explique l'Apôtre, la loi n'ayant que l'ombre des biens à venir, et non le type même des choses, ne peut jamais, par les victimes qu'on ne cesse d'offrir tous les ans, rendre justes et parfaits ceux qui s'approchent de l'autel.... parce qu'en effet, il est impossible que le sang des taureaux et des boucs efface les péchés. C'est pourquoi le Fils de Dieu, entrant dans le monde, dit : « Vous n'avez point voulu d'hostie, ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps : les holocaustes et les sacrifices pour le péché ne vous ont point été agréables; alors j'ai dit : Me voici; je viens, selon qu'il est écrit de moi dans le livre (de l'ancien Testament qui est tout plein du Christ), pour faire, ô Dieu, votre volonté. Disant : Vous n'avez point voulu et vous n'avez point agréé les victimes, les oblations, les holocaustes et les sacrifices pour le péché, qui s'offrent selon la loi; et j'ai dit : Me voici; je viens, mon Dieu,

(1) Ps. xxx, 6, 7, 8.

pour faire votre volonté (1). » Je viens, pour remplacer les sacrifices, les oblations, toutes les victimes insuffisantes, m'immoler et avec moi toutes mes créatures à votre volonté violée dans sa loi éternelle, je viens à la place des sacrifices de la loi qui *n'avaient point le type des choses*, moi qui suis ce type même.

Ainsi, par l'incarnation volontaire du Christ, est accomplie la loi de charité parfaite; par son obéissance infinie, est réparée la désobéissance de l'homme à la loi éternelle. Mais il faut que nous retrouvions dans la rédemption, l'expiation et la réparation de tous les péchés renfermés dans la première faute.

Le grand crime de l'homme fut l'athéisme de l'orgueil, le déisme athée (2), par lequel il voulut s'égaler à Dieu, monter par ses propres forces jusqu'à la béatitude souveraine, qu'il ne pouvait obtenir que par l'union à Dieu, par la grâce; le Verbe éternel, qui était dans la forme de Dieu, s'anéantit lui-même en prenant la forme de l'esclave (3); par son abaissement volontaire il apprend à l'homme que ce n'est que par lui seul qu'il peut arriver à la béatitude; il rend hommage à Dieu, et replace la loi souveraine dans son autorité légitime; il accomplit la loi d'amour, la loi de charité, la loi de foi et d'espérance en Dieu; il efface le mensonge du démon qui avait dit à l'homme qu'il pouvait par lui-même, sans l'espérance, la foi et la charité (4), arriver à la béatitude divine, à la contemplation de Dieu dans son essence.

La vertu de religion, qui avait par le culte mis le complément à la création, fut violée par la chute d'Adam, qui s'adora lui-même, au lieu d'adorer Dieu comme pontife de toutes les créatures. Or, le Christ renfermant en lui toute la création, vient rendre à Dieu le culte souverain le plus parfait, il s'est fait homme afin de pouvoir prier, et s'immoler comme holocauste d'adoration infinie, qui reconnaît le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures offertes en lui et par lui.

Par là, le second commandement, qui ordonnait à l'homme de régir les créatures dans la justice, et qui les élevait avec et par leur pontife à une destinée surnaturelle, est réparé et réta-

(1) Hebr. x, 1-10.

(2) Le déisme, qui semble l'opposé de l'athéisme, n'est pourtant qu'un athéisme déguisé, puisqu'il nie la divinité du Verbe de Dieu, du Christ, personne essentielle à Dieu.

(3) Philipp. II, 6, 7, 8. — (4) Voir Leçon XXVIIe.

bli bien plus parfaitement, puisque c'est par le pontife Dieu, que toutes sont sanctifiées et ramenées à la glorification de leur Créateur.

Enfin, le premier commandement : « Croissez et multipliez-vous, » violé dans son principe et dans la loi qui en réglait l'accomplissement, est réparé et ramené à sa sublimité. En effet, la femme, devenue l'esclave de l'homme, se relève en Marie, la femme par excellence, la mère féconde, qui donne au monde la vie et le salut, qui présente à tous le vrai fruit de la sagesse et de la science, afin que par lui tous soient illuminés et vivifiés, qui rappelle ainsi l'humanité de la séduction. De plus elle expiera la faute d'Ève sur le Calvaire, où elle sera donnée pour mère à tous les chrétiens, les vrais vivants. En remontant à sa dignité, la femme redevient l'égale de l'homme, la mère et l'institutrice de la famille qui est rétablie dans sa perfection. Nous verrons plus tard le développement de cette grande loi, sans laquelle les autres ne pourraient être accomplies.

Ainsi, par l'accomplissement de tous les commandements fondamentaux donnés comme conséquences de la création, l'harmonie est rétablie, l'ordre parfait restitué, tous les rapports naturels et surnaturels accomplis dans le Christ.

Mais il faut que la violation soit expiée, la loi éternelle l'exige. Or, comme cette violation a outragé une majesté infinie, a brisé tous les liens entre les créatures et le Créateur, a détruit l'harmonie divine d'une puissance infinie, il faut que l'expiation soit accomplie par une victime infinie, offerte à la justice éternelle.

C'est en cela que va proprement consister le mystère de la rédemption, qui arrachera l'homme et les créatures à l'empire du démon pour les rendre à Dieu et à leur destinée. Il faut que les peines dues au péché, qui en sont la conséquence nécessaire, soient épuisées sur un patient infini, dont les souffrances et la mort briseront à jamais l'aiguillon de la mort, loi du péché ; et d'abord dans sa vie mortelle, le Christ endure tous les maux physiques, toutes les douleurs, tous les besoins du corps, et par là rend divines et méritoires toutes ces afflictions de la nature.

Mais en même temps il les domine par sa pénitence volontaire, par ses jeûnes et ses mortifications. Et le corps est de nouveau soumis à l'âme, comme l'âme l'est à Dieu. Par ses miracles il commande aux lois physiques, aux tempêtes, à la mer, aux maladies, à la mort, aux démons qu'il chasse de la création; et en montrant à toutes les créatures, leur maître et leur souverain dans l'Homme-Dieu, il les ramène sous l'obéissance de l'homme.

Cependant tout l'homme a péché et par lui toutes les créatures ont été souillées et livrées à l'empire du démon, il faut que tout l'homme et en lui toutes les créatures expient. Or, l'expiation de l'âme ne peut être la mort, puisqu'elle est indestructible de sa nature; pour elle le repentir, la douleur d'avoir violé les lois de son être, la privation des joies divines, à laquelle elle est destinée, sont la seule expiation possible. Le Christ qui résume en son âme toutes les âmes, commence l'expiation de l'âme au moment où il livre la sienne à la tristesse: « Mon âme est triste jusqu'à la mort (1) ; » puis il la continue dans les angoisses de l'agonie au jardin des Oliviers.

Là, sa volonté humaine livre un combat à la mort et aux souffrances, elle redoute la séparation du corps auquel elle s'est attachée; mais par une abnégation pleine et entière, elle se soumet sans réserve à la volonté éternelle. Privée volontairement des joies divines, elle le sera aussi des consolations humaines sur le Calvaire, où, abandonnée de Dieu et des hommes (2), elle expie la prévarication de toutes les âmes, elle accepte volontairement la consommation de son sacrifice, qui, en les régénérant, les rétablira dans la soumission à Dieu.

Le corps qui résume en lui toutes les substances matérielles a été dans toutes ses parties, dans tous ses organes, un instrument de péché; il s'est révolté contre l'âme. Il est livré à toutes les expiations, déchiré dans sa flagellation, il n'est plus qu'une grande plaie depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête (3). Celle-ci est couronnée d'épines pour expier l'orgueil et les ambitions de toutes sortes. Les yeux sont couverts d'un

(1) Matth. XXVI, 38.
(2) Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me? (*Matth*. XXVII, 46.)
(3) Isaïe I, 6.

bandeau, le visage de crachats et d'ignominies, meurtri de soufflets, pour expier la sensualité; les pieds et les mains sont cloués pour expier les crimes auxquels ils ont pris part; enfin, le côté est ouvert, le cœur transpercé, pour expier tous les crimes commis par le sang, par la vie, par le cœur, et aussi pour faire naître l'Église, la nouvelle Ève, mère de tous les vivants, qui enfantera par le Christ tous les élus. Coïncidence sublime qui n'a point échappé aux Pères; tous ont admiré comment l'Église, la fiancée céleste du Christ, est tirée de son côté pendant son sommeil sur la croix, comme Ève, la mère des corps, la femme d'Adam, est tirée de son côté pendant son sommeil d'extase.

Enfin, pour que rien ne manque, l'arbre de la croix remplace l'arbre de la science du bien et du mal; celui-ci fut l'occasion du péché, l'autre sera l'instrument de l'expiation, celui qui s'est mis à la place de tous les pécheurs, meurt attaché à l'arbre d'où la mort est sortie. Comme toutes les créatures avaient été tournées contre Dieu dans le fruit défendu, toutes lui sont ramenées par le fruit de la croix. Elle devient véritablement l'arbre de la science du bien et du mal; elle apprend, en effet, par la mort de l'Homme-Dieu, ce que c'est que le péché, combien il outrage Dieu, puisqu'il a fallu la mort de son Fils pour l'expier; elle apprend aussi combien est grande et infinie la gloire qui est due à Dieu. Elle est le nœud du passé et de l'avenir, la clef de la science véritable qui enseigne à l'homme ce qu'est Dieu, ce qu'il est lui-même, quelle est sa fin, et par quels moyens il peut l'atteindre. Arbre de la science divine, la croix sera désormais la grande lumière qui éclairera le monde, et qui concentrera en elle les trois grands mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, et ainsi deviendra le sceau sacré qui dédiera tout à Dieu. Sur elle, tout est consommé par la mort du Christ; Satan, le prince du monde déchu, est chassé, une nouvelle révolution s'opère dans la création, les tressaillements de la terre et la défaillance du soleil en rendent témoignage; comme à l'époque de la chute, la terre maudite avait éprouvé une révolution, elle tressaille au moment où le sang divin la purifie.

L'homme est réparé, mais il faut rendre son corps à sa des-

tinée surnaturelle : en ressuscitant trois jours après sa mort, le Christ achève sa victoire, il arrache le corps humain à l'empire de la destruction, il le rend impassible, le spiritualise et l'unit pour l'éternité à la gloire de sa divine âme, et ainsi tout l'être humain est fixé dans la béatitude souveraine, à laquelle il était destiné par sa création.

La coïncidence parfaite de tous les grands actes de la rédemption avec tout ce qui s'était passé dans la chute, achève de démontrer, nous semble-t-il, que ce sont là deux grands faits qui ne peuvent s'expliquer l'un sans l'autre, et qui résument toute l'histoire, l'ancien et le nouveau Testament et la religion chrétienne tout entière. Qu'on retranche ces deux faits, tout croule, l'histoire humaine est inexplicable, les livres saints sont un tissu d'absurdités et de mensonges, et la religion un rêve inintelligible que l'esprit humain n'aurait jamais pu inventer. Que le rationalisme s'évertue, tant qu'il a de puissance, nous lui défendons de sortir de là ; si la rédemption et la chute ne sont que des mythes, il arrive nécessairement à la négation de Dieu. Assez d'autres ont démontré la réalité de la vie et des faits du Christ, nous avons dû prendre l'Evangile comme l'histoire la plus authentique, et la rédemption comme son grand fait ; nous en avons exposé le rapport nécessaire et évident avec la chute de l'homme, grand fait de l'ancien Testament, écrit près de quinze cents ans avant la rédemption ; la coïncidence de la réparation est donc, à son tour, une nouvelle preuve de divinité ajoutée à tant d'autres.

Il nous reste à poursuivre cette coïncidence dans l'application des fruits de la rédemption à l'humanité et à chaque homme.

LEÇON XXX.

RÉDEMPTION.

La réparation est accomplie du côté de Dieu; mais nous avons vu (1) que Dieu qui avait créé l'homme sans lui, ne pouvait le réparer sans sa participation; parce que l'homme est libre et que la réparation diffère de la création, en ce que celle-ci instituait la nature dans la grâce et par la nature les personnes, tandis que la réparation ne peut s'adresser qu'aux personnes pour arriver à la nature. Il s'ensuit que l'application de la rédemption est nécessairement individuelle. Or, comme l'individu ne peut exister, ni se développer, ni arriver à sa fin que par la société, puisque l'homme est un être social de sa nature et créé tel, il fallait nécessairement que la rédemption établit une société qui pût en assurer les fruits à chacun : société née du Rédempteur, participant à sa nature, et capable d'en perpétuer l'œuvre, sans craindre une nouvelle déchéance, ou bien la rédemption devenait nulle. Cette société doit être divine, puisque sa source est divine, elle doit être par conséquent infaillible dans sa constitution; or, toute société est constituée par une autorité de même nature qu'elle-même, c'est dans une telle autorité que résident toutes les bases et la constitution sociales, c'est elle qui administre la société et qui en régit tous les éléments. L'autorité établie par le Christ pour gouverner la société dont il est le père et le fondateur, dont il est la source et le centre, est donc divine et infaillible. S'il en était autrement, la rédemption et ses fruits seraient perdus, la nature sociale de l'homme serait violée dans son essence, et, loin de perfectionner la création, la rédemption laissée à chaque raison individuelle la détruirait.

(1) Voir Leçon xxxii° et suiv.

Comme l'humanité fut créée sociale, elle doit être régénérée socialement ; et de même que le Créateur ne put créer qu'un père commun, un chef et un instituteur de toute sa postérité, le Rédempteur n'a pu accomplir son œuvre qu'en commençant par établir un père commun, un chef et un instituteur de toute la postérité régénérée ; il a été lui-même ce premier père, et il l'est toujours, car il est Dieu. Mais comme il faut que sa postérité régénérée se multiplie, et qu'il ne pouvait comme homme demeurer toujours sur la terre, ni, quand il y fût demeuré, se trouver comme homme dans tous les lieux à la fois, il a dû transmettre sa puissance de régénération, son autorité à des successeurs ; or, c'est ce qu'il a fait. Cependant pris d'entre les hommes, il faut qu'ils soient d'abord régénérés eux-mêmes, puis qu'ils soient élevés à la paternité de la régénération, afin de pouvoir la perpétuer.

Dès-lors, nous allons voir s'étendre et se perfectionner les lois de la création, car la rédemption est venue la rétablir, la renouveler et agrandir la destinée des créatures. Elle doit donc prendre tous les éléments créés pour les ramener à leur fin et les restituer à leur but.

Le premier homme fut tiré de la terre dans son corps, c'est-à-dire, des éléments matériels, qui devinrent sa substance organique par l'application d'une forme ; son âme fut envoyée de Dieu pour être la forme et la puissance active de tout son être. Elle est elle-même substance et forme ; sa nature est d'être l'image de Dieu en trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit (1). Par la chute, son âme fut déformée et viciée dans sa substance ; son corps fut non-seulement souillé, mais perdit tous ses priviléges. Avec l'homme, toutes les créatures tombèrent sous l'empire du démon. Tels sont les désordres que la Rédemption doit réparer, le Christ a déjà tout rétabli, tout expié en lui, mais il faut que les moyens soient donnés à chacun et à tous de participer à son œuvre. Le culte chrétien, qui n'est autre chose que la Rédemption appliquée, va tout refaire dans le même ordre où la chute a tout détruit. D'abord il soustrait les êtres et la matière à l'empire du démon, par les exorcismes

(1) Voir Leçons III, IV, V et VII.

qui précèdent toutes les bénédictions, toutes les consécrations. Avant de bénir l'eau, le sel, les fruits, etc., l'Eglise, au nom et par la vertu de Jésus-Christ, en chasse toutes les influences de l'esprit de ténèbres, et les restitue par là à leur nature saine; avant de baptiser un homme, il est exorcisé, il est rendu à sa nature pure, et délié du joug du démon. Ces exorcismes viennent de Jésus-Christ lui-même qui les pratiqua et les enseigna à ses Apôtres, qui les établirent dans la primitive Eglise, et ils se sont perpétués jusqu'à nous (1).

Après l'exorcisme, vient la bénédiction qui sanctifie, qui surnaturalise la matière. Or, cet effet est obtenu par la parole sainte, de même que la forme fut appliquée à toutes les substances par le Verbe, la parole de Dieu, pour créer tous les êtres.

Enfin, plus élevée que la bénédiction, la consécration divine vient donner une nouvelle puissance aux sacrements qui, par eux-mêmes, opéreront la régénération de l'homme. Or, tout sacrement est constitué par deux choses, la matière ou la substance, et la forme qui est la parole divine appliquée dans la substance. La matière de chaque sacrement est déterminée par Jésus-Christ lui-même, et c'est aussi lui qui a prononcé la forme et donné à son Eglise le pouvoir divin de perpétuer son institution. Chaque sacrement est donc l'application d'une forme divine à une substance, comme la création de chaque être ne fut que l'impression d'une forme à la substance par la parole créatrice, par le Verbe, l'intelligence divine qui est la forme des formes. La puissance divine, la puissance régénératrice, est donc dans chaque sacrement, recréant l'homme, rétablissant et divinisant la forme de son âme, sa personne enfin. Tel est le grand principe, la grande loi de la régénération par les sacrements, c'est le même principe et la même loi que dans la création. Et de même que l'homme est créé pour dominer sur toutes les créatures et les élever à Dieu, il est aussi régénéré pour régénérer toutes les créatures et les ramener à Dieu.

Or, nous avons reconnu que Dieu avait tout créé à quelque

(1) Voyez, sur ce sujet intéressant, le *Cours d'histoire ecclésiastique* de l'abbé Blanc, IIe et IIIe siècles, t. I; Gaume frères, rue Cassette, 4, à Paris.

ressemblance de son essence infinie et qu'il avait fait l'homme à son image; c'est pourquoi nous avons retrouvé les vestiges de la Trinité dans tous les degrés des êtres, et son image dans l'homme. Tous ces vestiges sacrés, ces images saintes ont été obscurcis et souillés par le péché; l'empreinte de Satan, l'ennemi de Dieu, les a comme recouverts et rendus méconnaissables; la rédemption doit donc les délivrer de leur enveloppe mauvaise et leur rendre leurs caractères primitifs. Or, c'est aussi ce que fait par la vertu divine le grand symbole de tout exorcisme, de toute consécration, le signe de la croix, symbole profond et mystérieux qui résume les deux grands faits de la chute et de la réparation, par laquelle le prince de ce monde a été chassé de son empire, et toute créature délivrée de son joug; c'est donc par ce signe de la croix, et au nom de Jésus-Christ, que tout exorcisme est accompli. Mais ce même symbole de l'arbre du salut, de l'arbre de vie, de l'arbre de la science, de la croix enfin, résume la Trinité: le Père, le Fils et le Saint-Esprit, source de toute science, de toute vie, de toute sainteté; Trinité adorable, qui est tout être, et à quelque ressemblance de laquelle toute créature est formée; il convenait donc que ce fût par ce signe, et au nom et par la vertu du Père, du Fils et du Saint-Esprit, par l'incarnation et la rédemption du Fils, qui est la plénitude de toutes choses, que toute créature fût bénie, sanctifiée et consacrée, c'est-à-dire recouvrât la splendeur des vestiges de la Trinité et la beauté de son image. Et ainsi l'homme est régénéré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme il fut créé à leur image et à leur ressemblance. La création et la régénération sont donc fondées sur le même principe et la même loi.

Mais, la régénération étant désormais la chose la plus capitale et la plus nécessaire pour atteindre le but surnaturel, la fin que Dieu s'était proposée dans la création, la première loi de la création : « Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre, » loi sans laquelle les autres ne pourraient s'accomplir, va être développée et étendue conformément aux besoins de la nouvelle société à régénérer et à conduire à sa fin. La génération charnelle est de la création, elle fournit ses sujets à la régénération qui, par conséquent, ne peut les produire; en

outre, l'enfantement de la génération charnelle est souillé par la chute originelle, et quiconque en naît a besoin de renaître, d'être enfanté de nouveau, d'être recréé. La société véritable, celle que Dieu avait créée et que le Rédempteur régénère, ne peut croître et multiplier que par cette renaissance, par ce nouvel enfantement qui ne peut être charnel. Il s'agit, en effet, de régénérer la personne qui est toute spirituelle, pour restaurer par elle la nature, la substance de l'âme, qui entraînera et relèvera le corps. Or, la substance de l'âme, ce sont ses idées, ses vérités; son être est l'image de Dieu, il est aussi sa forme et sa personne. Déchue par la perte de la grâce et des vertus infuses, l'ignorance d'elle-même et de toute vérité est désormais son état; état mortel pour tout être spirituel. Il faut donc lui redonner la lumière par la parole et la révélation divine de la vérité, lui redonner la grâce et les vertus infuses; en un mot, l'enfanter de nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en elle (1). Tel est l'enfantement spirituel des âmes, enfantement virginal, comme celui du Christ, père de la régénération; aussi le commandement: « Croissez et multipliez, » sera-t-il agrandi et élevé dans celui-ci: « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (2). » Enseignez toutes les nations, rendez aux âmes la lumière et la vérité qu'elles ont perdues, régénérez leur intelligence; faites-les renaître par le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre, recevez mon Saint-Esprit (3); » sa vertu vous rendra féconds pour enfanter des élus au ciel. Vous serez mes témoins (4) et les propagateurs de ma rédemption jusqu'aux confins de la terre et du temps (5). A vous, comme à moi, vos frères, vos sœurs, vos épouses, vos enfants, seront tous ceux qui feront la volonté de mon Père (6). Quittez donc le monde charnel, vos parents, vos femmes, vos enfants, vos maisons, tout pour me suivre; ce n'est qu'à ce prix que vous serez les bienheureux qui se font eunuques,

(1) Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. (*Galat.* IV, 19.)
(2) Matth. XXVIII, 19. — (3) Matth. XXVIII, 18; Joann. XX, 22
(4) Act. Apost. I, 8. — (5) *Id., id.*; Matth. XXVIII, 20. — (6) Matth. XII, 46-50.

qui demeurent vierges pour le royaume des cieux (1). Or, c'est sur ce fondement qu'est établie l'alliance du sacerdoce chrétien avec l'Église; tout prêtre est un autre Christ et il épouse l'Église, la vraie société divine, comme le Christ l'épousa dans son incarnation et sur le Calvaire; ce mariage est éternel et indissoluble, c'est de lui que renaissent les âmes pour la destinée surnaturelle, qu'elles auraient atteinte, dans l'état d'innocence, par leur seule procréation d'un père persévérant dans la justice originelle. C'était à un tel père, en effet, qu'il avait été dit : Croissez et multipliez; mais ce commandement primitif ne peut être pleinement accompli que par cet autre : Enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; commandement de la régénération sans l'accomplissement duquel elle ne peut s'opérer, car nul sacrement ne peut être reçu qu'après le baptême qui y donne des droits; il faut naître en effet, et exister avant d'agir. Or, le baptême est la naissance chrétienne, qui établit entre le ministre et le baptisé une paternité sublime et une filiation surnaturelle, qui ne peuvent se concilier avec la paternité et la filiation de la chair. Croissez et multipliez, voilà pour la création; enseignez et baptisez, régénérez dans l'eau et l'Esprit saint, voilà la paternité de la rédemption, qui consomme et conduit à sa fin surnaturelle la naissance de la création. C'est ainsi que la virginité, qui n'est une loi sacerdotale que par la rédemption, devient féconde et un véritable mariage par lequel le précepte naturel, Croissez et multipliez, est divinisé. Or, comme, suivant la profonde expression de Socrate, tout enseignement est un accouchement des esprits, et que la rédemption comme la création embrasse le monde, il s'ensuit que tout enseignement, tout enfantement des âmes, qui ne sort pas du mariage légitime de la régénération, du sacerdoce du Christ, est bâtard; il est sans généalogie, sans père légitime, il ne se rattache point au principe, et voilà pourquoi il déshérite si souvent les âmes et ne leur transmet jamais aucun titre.

Etre enseigné et recevoir les sacrements, voilà toute l'ap-

(1) Matth. x, 36, 37, 38, confer.; Matth. xix, 9, 10,11, 12, 27, 29.

plication de la rédemption, et c'est justement l'inverse de la chute. Adam, et tout homme après lui, veut arriver à la science par lui-même, par ses propres forces, il tombe dans l'ignorance, et, pour expier son incrédulité en Dieu son créateur, il ne sera régénéré qu'à la condition de se soumettre à la foi, de recevoir l'enseignement de la vérité d'une autorité vivante et permanente qu'il n'aura pas le droit de contrôler parce qu'elle est divine et infaillible.

Cette soumission à la foi est le premier remède. Le second est le baptême; mais comme nul ne peut être réparé sans sa participation, la première condition pour recevoir les fruits de la rédemption, c'est de ne pas y mettre obstacle. « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé (1). » Or, pour croire il faut être enseigné, et c'est par là que commence la réparation; l'Église propose à celui qui veut être baptisé les principes de la foi, les commandements de Dieu, le grand précepte de la charité, en un mot, tout ce que la chute avait violé. Il est ensuite exorcisé, arraché à la puissance du démon et rendu à sa nature pure, et toujours par la croix et au nom de Jésus-Christ le rédempteur. La chute a perverti tous les sens, les portes de l'âme, le corps s'est révolté contre l'esprit, il faut redonner au corps et aux sens la disposition nécessaire pour une âme qui va recouvrer la grâce surnaturelle. C'est pour cela que le ministre, en vertu de sa puissance sacrée, imprime le sceau de la croix sur le front, en défendant au démon d'oser jamais le violer; imposant ensuite sa main sur la tête du catéchumène, il demande à Dieu d'illuminer son intelligence, de lui donner la science véritable. C'est alors qu'il l'introduit dans le temple et qu'il lui fait confesser la foi de Jésus-Christ avec lui-même, puis ils prient comme Jésus-Christ et avec lui en récitant le *Pater*, la prière divinement enseignée. Suit un dernier exorcisme, puis le prêtre fait avec le pouce humecté de salive une croix sur les oreilles et sur les narines, en disant : *Ephphetha*, ouvrez-vous; ouvrez-vous à la lumière de la vérité. Enfin il brise le pacte qu'Adam avait souscrit en se soumettant à la perfidie du démon, et demande au catéchumène

(1) Marc. XVI, 16.

de renoncer à Satan, à ses œuvres et à ses pompes. C'est alors qu'il imprime sur la poitrine et les épaules le sceau de la croix avec l'huile consacrée des catéchumènes. Le corps ainsi préparé et comme renouvelé, le prêtre s'adresse à l'âme et lui fait de nouveau confesser la Foi en Dieu le Père, en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit. Quand tous les actes de la chute sont ainsi réparés, que le corps et l'âme sont ramenés à Dieu, le sacrement de la régénération est administré. Voulez-vous être baptisé, demande le prêtre au catéchumène, car nul ne peut être régénéré sans sa participation ? Je le veux. Autrefois il était plongé dans l'eau consacrée par trois fois, aujourd'hui on lui en répand trois fois sur la tête en forme de croix, disant en même temps : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Immédiatement après le prêtre consacre la tête du baptisé par une onction en forme de croix avec le saint chrême.

Le baptême imprime dans l'âme un caractère ineffaçable. Or, qu'est-ce que ce caractère ? il sort de la forme même du baptême, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, forme prononcée par le Verbe éternel de Dieu, transmise par lui à ses Apôtres et par eux à leurs successeurs ; forme qui, avec la substance, la matière de l'eau, régénère le corps et l'âme ; forme qui est absolument la même qui fut appliquée à la substance dans la création de l'homme : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance,... Et Dieu fit l'homme à son image, à l'image du Père, du Fils et du Saint-Esprit, non seulement à son image naturelle, qui est la nature de tout être intelligent, mais encore à son image surnaturelle qui le rendait capable de s'unir au Verbe de Dieu pour contempler l'essence infinie. Par sa chute, l'homme perd cette image surnaturelle, qui n'était point due à sa nature. Par la vertu divine du baptême qui rend l'homme régénéré enfant de Jésus-Christ, son cohéritier, cette image est imprimée de nouveau dans l'âme, l'image du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; elle y est imprimée comme elle l'est en Jésus-Christ, qui engendre, par ce sacrement, l'âme à Dieu. Et comme c'est par droit de naissance, cette image devient la nature divinisée de l'âme chrétienne, capable de voir Dieu face à face, parce qu'elle est une même nature avec l'âme du Christ ; or, comme toute nature

spirituelle est indestructible, il s'ensuit que cette image du Père, du Fils et du Saint-Esprit, caractère du baptême, est indélébile (1). En même temps la Foi, l'Espérance et la Charité, les trois vertus théologales qui constituent la forme surnaturelle de l'âme, le principe actif de ses actes surnaturels, sont infusées, répandues dans l'âme du baptisé.

Mais une chose remarquable, c'est que les priviléges de l'état surnaturel ne sont point restitués à l'âme. La raison en est claire; d'après les principes que nous avons exposés, la rédemption commence par la personne, pour guérir la nature par les actes de celle-ci. Dans l'état de justice originelle, les priviléges appartenaient à la nature qui avait été créée telle, et de la nature s'étendaient à la personne; mais dans la rédemption la personne doit conquérir ces priviléges par ses actes, comme le Christ les a conquis par sa vie, sa passion et sa mort, et ne les a tous rendus à son corps que par la résurrection. En effet, dans l'état de justice originelle, nous eussions porté en nous l'image d'Adam, nous lui eussions été semblables; dans la réparation nous devons porter en nous l'image de l'homme céleste, devenir conformes à l'image du Fils de Dieu (2); or, ce n'est pas par notre nature, mais par la personne qui fait les actes et qui est surnaturalisée en recevant la charité, la foi et l'espérance, infusées en elle au baptême. Il suit de là qu'il y a dans le chrétien, comme dans le Christ, pour ainsi dire, deux natures, la nature d'Adam, nature déchue, et la nature chrétienne; ou mieux, deux vies : la vie naturelle et la vie surnaturelle. De là les combats, les luttes incessantes, dans lesquelles il faut que l'homme céleste, l'homme spirituel triomphe de l'homme terrestre et charnel, le soumette à son empire et l'entraîne captif vers Dieu, comme l'a fait le Christ (3). Or, c'est par les œuvres de pénitence, d'humilité, que l'homme céleste, comme le Christ, peut triompher de la nature déchue, qui demeure toujours sujette à sa concupiscence, aux tentations du démon, dont elle peut redevenir l'es-

(1) Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi, et permanentis in æternum. (*I Petr.* I, 23.

(2) Rom. VIII, 29.

(3) Captivam duxit captivitatem. (*Ephes.* IV, 8.)

clave, et, enfin, à la mort qui doit détruire la chair coupable, lui enlever tout ce qu'elle a de mortel, afin qu'elle soit transformée et ressuscitée par les germes de vie déposés en elle par les sacrements et la vertu du Christ.

Puisque la nature déchue demeure toujours, et que, par l'institution de la création, c'est elle qui produit, qui engendre l'homme charnel, et que la nature chrétienne, toute spirituelle, ne peut engendrer, mais seulement régénérer les âmes déjà existantes et par conséquent unies à des corps qui ne peuvent venir que de la nature déchue, il est évident que même les hommes qui naissent de parents chrétiens, sont toujours et nécessairement souillés de la tache originelle; et que chacun d'eux a par conséquent besoin de la rédemption.

Le baptême, comme nous venons de le voir, donne la nature chrétienne et avec elle tous les droits qui en découlent; mais il faut qu'elle soit perfectionnée progressivement, parce que l'homme est perfectible, et qu'il faut d'ailleurs qu'il soit régénéré dans tous ses actes et dans toute sa personne. C'est pour cela que le Christ a établi d'autres sacrements, qui ne sont que la perfection du baptême, ou sa réparation. Le second s'adresse plus spécialement à la volonté qui a péché, pour la fortifier et l'affermir dans le bien; c'est le sacrement de la confirmation, qui imprime dans l'âme un nouveau caractère ineffaçable, le caractère de l'Esprit saint, de l'amour parfait, qui procède du Père et du Fils, et qui donne à l'âme la charité parfaite.

Naître et croître surnaturellement, voilà le baptême et la confirmation. Mais il faut entretenir sa vie, la nourrir, la vivifier; il faut s'offrir comme victime d'holocauste à la gloire de Dieu, comme victime d'expiation pour le péché, comme victime de purification, comme sacrifice eucharistique en actions de grâce; ce sont là tous les sacrifices institués après la chute, pratiqués chez tous les peuples, quoique viciés dans leur application, légalement et divinement établis par Moïse, et qui avaient pour but principal de ramener l'homme et toutes les créatures à la glorification de Dieu. Ce sont ces sacrifices que le Christ est venu réunir en soi, se faisant toutes les victimes et résumant tous les rites du culte primitif et mosaïque, les purifiant et les sanctifiant, comme il convenait à celui

qui en était l'auteur et la fin (1). Or, l'Eucharistie est ce sacrifice admirable et divin, qui perpétue celui de la croix, et dans lequel le Christ, créateur et rédempteur, renfermant en lui-même toutes les créatures et surtout l'humanité, s'offre à son Père, victime et pontife tout à la fois. L'Eucharistie est tout le culte chrétien, c'est le complément divin de la création, l'accomplissement parfait du but que Dieu avait dû se proposer dans son œuvre, puisque c'est la gloire infinie rendue à Dieu par le Fils de Dieu même. Aussi toute la création y est-elle conviée et vient-elle y concourir. La lumière, la première créature matérielle, la terre représentée par l'autel de pierre et tout le règne minéral par les vases sacrés; l'eau, les végétaux, dans les linges, qui doivent être de lin, dans le pain et le vin qui seront transformés, changés en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, y sont représentés. Le règne animal s'y trouve par les vêtements sacrés qui doivent être de soie ou de laine, par le corps du prêtre lui-même, qui résume toute la création matérielle; la chute y est rappelée, la promesse du Rédempteur, son attente, son incarnation, sa naissance, sa prédication, sa passion, sa mort, sa résurrection, y sont retracées. C'est donc le résumé de tout ce que Dieu a fait pour l'homme et pour sa gloire à lui-même (2).

La loi des grands mystères qui s'accomplit dans ce sacrifice, et que l'Église exprime par le mot sacramentel de *transsubstantiation*, est démontrée par la notion même de la création, qui nous donne aussi la raison de la vertu de tous les autres sacrements. Tous les êtres, en effet, existent par la substance et la forme; le verbe, l'intelligence divine, qui a conçu les formes, les prononce par la parole créatrice, les applique à la substance; et ainsi toute substance fut déterminée à être tel ou tel être par sa forme. Or, la confection de tout sacrement repose sur la même loi, c'est toujours la parole créatrice qui prononce la parole et par elle donne la forme qui agit, aux substances sacramentelles.

(1) Voir le *Cours d'histoire ecclésiastique* par l'abbé Blanc, t. I, où ces questions des rites sont admirablement traitée .

(2) Voir le *Livre du Sacrifice éternel*, où nous avons développé ces grandes vérités au point de vue de la pratique. 1 vol. in-18, chez Letaille, rue Saint-Jacques, 30, et Lecoffre, rue du Vieux-Colombier, 29, à Paris.

C'est cette même loi qui change la substance du pain et du vin dans la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Or, nous savons que les végétaux transmuent la substance minérale en substance végétale, en vertu de leur forme créée qui est le principe de leurs fonctions; par la même vertu les animaux transmuent la substance minérale et végétale en substance animale. Cependant c'est la même parole créatrice et formatrice, qui, au lieu de se perpétuer par une forme créée, agit directement, immédiatement dans le sacrifice eucharistique pour transmuer le pain et le vin en la substance divine du corps et du sang de Jésus-Christ. C'est donc radicalement la même loi, dans les deux cas; et dans les deux cas, nous ignorons le mode et la manière dont le changement s'opère. Nous ignorons, en effet, comment de la matière brute devient de la sève, du bois, une fleur, une graine, une petite plante qui transmuera à son tour toutes les substances par sa forme intime, profonde; nous ignorons comment toutes les mêmes substances deviennent du sang, des nerfs, de la chair, des os, etc., puis un œuf et un petit animal, qui opérera les mêmes transmutations. Nous ignorons également comment la transsubstantiation s'opère dans l'Eucharistie. Il y a mystère dans les deux cas, dans la création comme dans la rédemption; la différence, c'est que nous voyons les changements opérés dans la création, et que dans la rédemption ils sont l'objet de la foi; ce qui devait être, puisque la création s'adresse à l'intelligence qui doit aller à Dieu par le monde créé, objet de la science, et que la révélation s'adresse à la volonté par le sentiment qui doit aller à Dieu directement par sa parole, qui est l'objet de la foi. Et cependant il faut qu'il y ait accord entre la science et la foi; entre Dieu créant et Dieu se révélant. C'est ainsi que tout se tient et s'enchaîne dans la création comme dans la rédemption. Mais il y a un autre mystère dans la présence réelle, que l'on a cherché à expliquer par des lois physiques, sans y avoir réussi à notre avis. La présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans une multitude de lieux à la fois est une vérité qui découle de la nature même de l'incarnation et des lois de l'infini. En effet, le corps et l'âme humaine, unis à la divinité dans le Christ, sont devenus l'accessoire; par la passion, la mort et la

résurrection du Christ, la nature humaine a été spiritualisée, elle a été élevée dans la gloire, elle est sortie des lois du fini pour passer sous les lois de l'infini. Or, la loi de l'infini par nature, c'est qu'il soit tout entier partout et tout entier en chaque lieu; l'humanité du Christ n'étant pas l'infini par nature, ne peut être tout entière partout; mais étant uniquement régie par la loi de l'infini, étant tout entière unie au Verbe divin, elle le suit partout où il se prononce comme Verbe incarné; partout où, par la vertu de son infinité, sa puissance le rend présent comme incarné. Voilà la raison et la loi, nous ne pouvons la nier, sans nier l'infini, l'être nécessaire; mais son application est mystérieuse, imperscrutable comme la nature de Dieu même, et comme la nature même de notre être.

Nous entrevoyons donc la profondeur du sacrifice eucharistique, dont nous n'avons pas à démontrer la réalité théologiquement (1); mais, en revenant à son application, il nous sera facile de comprendre comment il confère à l'homme le seul moyen possible de réparation. En effet, l'homme ne pourrait par lui-même ni par aucune victime créée satisfaire à Dieu; voici la victime divine, la seule victime possible qui, par le mystère de la communion, s'incorpore l'homme, devient une même victime avec lui, et l'offre ainsi divinisé sans l'effusion de son sang. C'est la participation nécessaire au sacrifice : dans tous les temps il a fallu manger de la victime pour être purifié, pour expier, pour glorifier.

Cette obligation, si sublime dans le Christianisme, n'est donc point nouvelle, et quand le Christ déclare que quiconque ne mangera pas son corps et ne boira pas son sang, n'aura pas la vie, et qu'au contraire, celui qui y participe, il habite en lui, et le ressuscitera au dernier jour (2), il nous révèle un grand principe. En effet, c'est par l'intelligence divine seule, que l'essence infinie peut être contemplée; il faut donc que toute créature s'unisse à Jésus-Christ, l'intelligence, le Verbe divin, le Fils unique du Père, pour être une même chose avec lui, et par

(1) Notre but n'est, dans tout ce *Cours*, que philosophique; nous ouvrons la porte de la théologie, nous essayons d'en faciliter l'abord; pour avoir toutes les preuves et les démonstrations théologiques, il faut pénétrer dans le sanctuaire.
(2) Joann. VI, 51-59.

lui, et en lui, jouir de Dieu dans sa gloire. Or, la participation à l'Eucharistie est le moyen ordinaire établi de Dieu pour consommer cette union surnaturelle, qui divinise l'âme humaine, et dépose dans notre corps le corps divin du Christ pour y être un germe de transformation, de résurrection et d'immortalité.

Si la régénération pouvait s'accomplir comme la création sans le concours de la personne, tout serait consommé par le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Mais nous avons prouvé que ce concours était nécessaire, et c'est pour cela que la nature déchue demeure avec tous ses vices pour lutter contre l'homme régénéré, l'homme spirituel; il en résulte que la personne régénérée par le baptême peut succomber, elle peut perdre, par le péché personnel, la grâce et la vertu de charité qui lui donne sa forme. Et cette épreuve à laquelle l'homme régénéré est soumis, remplace celle à laquelle l'homme, créé innocent, fut assujetti; dans l'un et l'autre cas, c'est la loi éternelle qui l'exige ainsi de Dieu, qui n'a pu ni dans la création, ni dans la rédemption, renoncer à la gloire qui lui revient de l'obéissance libre et volontaire de sa créature, à laquelle il a donné les moyens de l'accomplir, c'est donc toujours la loi éternelle de laquelle Dieu ne peut se départir. Or, par la perte de la charité, qui déforme son être surnaturel, l'âme régénérée ne perd pas le caractère indélébile du baptême, comme Adam perdit l'état surnaturel et ses priviléges par son péché; on doit en comprendre facilement la raison, puisque la naissance, surnaturelle par le baptême, constitue une vie surnaturelle indestructible comme toute vie spirituelle; mais la forme, donnée par la charité, appartient à la personne, et celle-ci, en cédant à la nature déchue, la préfère à Dieu, perd la charité et sa forme, principe des actes surnaturels, qu'elle ne peut plus accomplir. C'est dans la prévision de telles chutes personnelles que le Rédempteur a établi un nouveau sacrement qui répare ce qu'on a perdu du baptême, c'est-à-dire, la forme surnaturelle de la personne, en lui rendant la vertu de charité par les mérites du Rédempteur. Ce sacrement, appelé second baptême, diffère de ce sacrement en ce qu'il ne produit pas la nature régénérée que le baptême seul peut donner et qui est indélébile; par conséquent, il ne s'adresse qu'à la personne dont il répare les péchés person-

nels, imputables, en lui rendant la forme du baptême qu'elle avait viciée en elle. C'est pour cela que le baptême seul efface le péché d'origine et que nul sacrement n'obtient ses effets, qu'autant que le baptême y a préparé l'âme. Le sacrement de la pénitence, de la rémission des péchés, n'est donc qu'une réparation, une restauration du baptême, qui redonne à l'âme la vie surnaturelle et la forme, principe des actes, en lui rendant la charité par la vertu des mérites du Christ, confiés à son ministre. C'est pour cela qu'un acte de charité parfaite, dans le désaveu de ses fautes, purifie l'âme par lui-même, comme l'absolution sacramentelle (1). Mais, comme la réparation est nécessairement personnelle, il faut le changement de la volonté, le désaveu des fautes, et leur confession ; cette confession est de l'essence même de la réparation, elle fut exigée d'Adam et d'Ève, elle était exigée et comprise dans tous les sacrifices expiatoires du culte primitif, du culte mosaïque, dans le baptême des prosélytes de justice en Israël ; elle l'était dans le baptême des adultes de la primitive Eglise ; elle est en outre exigée, parce que le sacrement de la pénitence est un remède, une expiation laborieuse, dont le Rédempteur, par son ministre, doit déterminer les travaux personnels, comme Dieu lui-même imposa la pénitence à Adam, et lui promit le pardon au nom du Rédempteur (2). C'est donc toujours la même marche logique, le même plan réparateur de la création, dans la rédemption.

Enfin, pour compléter et perfectionner l'œuvre de la réparation, pour préparer le corps à la résurrection glorieuse, au recouvrement de son immortalité, et l'âme à la vision béatifique, toutes choses perdues par la chute et reconquises par la rédemption, le Christ a institué un dernier sacrement qui perfectionne la pénitence, et la supplée dans la nécessité, c'est l'extrême-onction. Sacrement du corps comme de l'âme, il consomme l'œuvre laborieuse et prépare au passage du temps à l'éternité, de l'épreuve à l'état fixe. Les onctions de l'huile con-

(1) Il est inutile d'ajouter que l'acte de charité parfaite, qu'on appelle contrition parfaite, implique le vœu sincère du sacrement, sans quoi on n'aimerait pas Dieu par-dessus toutes choses, puisqu'on éviterait la peine de l'aveu imposé par l'institution du sacrement.

(2) Voir le *Livre du Sacrifice éternel*, où nous avons développé ce principe pratiquement.

sacrée, faites sur tous les sens et sur le corps, y impriment le sceau de la croix, emblème des plaies du Rédempteur et de sa mort; elles y déposent les germes de la résurrection, et préparent leur transformation qui les rendra spirituels et capables de voir Dieu comme le corps et les sens du Christ. C'est ainsi marqué des blessures mystiques de la croix que le corps est enseveli comme celui du Christ. L'âme, par ces mêmes onctions faites sur tous les sens, est perfectionnée dans toutes ses puissances, supérieures et sensibles; elles deviennent plus capables de contempler Dieu, et alors l'âme peut entendre avec joie l'ordre sublime du départ éternel : *Proficiscere, anima christiana:* « Pars, âme chrétienne, pars de ce monde, au nom de Dieu le Père tout-puissant, qui t'a créée; au nom de Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui a souffert pour toi; au nom du Saint-Esprit, qui s'est répandu en toi; au nom de tous les esprits célestes et de tous les saints : qu'aujourd'hui ta place soit dans la paix, et ta demeure dans la sainte Sion, par la grâce de Jésus-Christ notre Seigneur. Amen (1). »

Cependant l'homme, par sa nature sociale, a dû être régénéré socialement, et dès-lors un sacrement était nécessaire pour perpétuer dans la société la régénération, pour l'accomplir, et donner à ceux qui seraient appelés à ce grand ministère la puissance nécessaire pour le remplir. C'est le sacrement de l'Ordre, de la consécration sacerdotale, qui, donnée par Jésus-Christ à ses Apôtres, est transmise par la même puissance à leurs successeurs pour ne faire d'eux tous que les instruments du prêtre éternel, qui sanctifie seul par eux et en eux. C'est le troisième sacrement qui imprime un caractère indélébile; caractère qui élève la nature chrétienne de l'âme à la nature sacerdotale du Christ, pontife unique et éternel.

C'est toujours la même puissance de la parole divine, dont les effets sont infaillibles, qui fait passer dans ceux qui sont consacrés la vertu divine qui opérait dans le Christ. Mais comme cette vertu n'est donnée que pour la société et non pour l'individu, celui-ci n'est point impeccable et a besoin pour lui-même du ministère d'un autre. C'est ce sacrement qui rend fécond pour

(1) Prières de l'Église pour la recommandation de l'âme à l'agonie.

régénérer les âmes et les enfanter à la vie surnaturelle; il fonde la famille et la société chrétienne dont le père est le Christ et dont la mère est l'Eglise. Nous avons vu comment il élève et accomplit le premier commandement de la création : « Croissez et multipliez (1). » Il s'appelle l'*Ordre*, parce qu'il établit une hiérarchie sociale dans l'Église de la terre sur le modèle de la hiérarchie de l'Eglise angélique. Les évêques qui doivent brûler de la charité et la répandre autour d'eux avec la science, répondent aux Séraphins; les prêtres dont les lèvres gardent la science, répondent aux Chérubins; les diacres, serviteurs de justice, administrateurs des choses spirituelles et temporelles, pour permettre aux prêtres et aux évêques d'enseigner et de prier, répondent aux Trônes; les sous-diacres, répondent aux Dominations et sont comme ces anges à la tête des ordres inférieurs; les acolytes, qui approchent de plus près ensuite l'autel du grand sacrifice, représentent les Principautés; les Puissances sont représentées par les lecteurs qui administrent les louanges du Seigneur et les vérités des livres saints. Les exorcistes, qui reçoivent la puissance contre les démons pour les expulser des créatures, répondent aux Vertus célestes; les portiers, qui sont chargés de la garde des grands mystères et d'y appeler les peuples, représentent les Archanges, qui annoncent les grands mystères de Dieu aux hommes. Enfin, les clercs simples et les fidèles en rapport avec toutes les créatures plus directement, représentent les Anges.

Dans le premier chœur et au-dessus de tous s'élève le grand pontife, vicaire et successeur visible de Jésus-Christ qui demeure seul pontife éternel, et dont tous les degrés de la hiérarchie ne sont que les membres de son corps mystique. Évêque des évêques, leur docteur et leur pasteur, le Souverain Pontife est la source d'où toute puissance sacerdotale émane dans l'Église; il est le centre de la doctrine et de l'autorité; c'est en lui spécialement que repose l'infaillibilité nécessaire à l'Église.

Enfin, comme la paternité spirituelle a besoin des enfants de la création pour les adopter et les faire siens; et que la ré-

(1) Voir au commencement de cette Leçon.

demption ne pouvait remplacer la création, puisqu'elle vient la réparer et la perfectionnner, le mariage, institué par la création comme base de la famille et de la société humaine, a dû être élevé à la dignité de sacrement, et par conséquent rappelé à sa sainteté, à son unité, à son indissolubilité première; il est rétabli sur le modèle de l'union de Jésus-Christ avec son Église, et oblige, par conséquent, le mari à se dévouer pour sa femme comme le Christ s'est dévoué et sacrifié pour son Église; et de même la femme doit s'attacher et se soumettre à son époux comme l'Église à Jésus-Christ (1). Ils doivent tous deux se considérer comme les continuateurs de la puissance créatrice, dont l'œuvre attend et appelle les fruits de la régénération. De là naissent toutes leurs graves obligations, et aussi leurs mérites en les accomplissant.

Ainsi donc, dans les détails comme dans l'ensemble, l'application des fruits de la rédemption répare tous les débris de la chute originelle et ses suites. Un mot sur les préceptes moraux nous y fera voir le rétablissement perfectionné des lois morales de la création.

Ces préceptes se réduisent à deux : aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme soi-même (2). Le premier comprend trois commandements : adorer Dieu et l'aimer lui seul, ne point blasphémer son nom, ni le prendre en vain, etc. Rendre à Dieu le culte social établi par la création; c'est la loi naturelle, impression et participation de la loi éternelle, dont ils prescrivent l'accomplissement. Le second comprend sept commandements, qui renferment les obligations des enfants et des inférieurs envers leurs parents et leurs supérieurs spirituels et temporels, les devoirs des parents et des supérieurs envers les enfants et les inférieurs; c'est la grande loi de la famille, et de la société qui n'est que la famille agrandie. Ces mêmes commandements obligent à respecter le haut domaine de Dieu sur sa vie et celle de ses semblables, à respecter leur corps et le sien propre, leur honneur, leur âme, leurs biens spirituels et temporels et à les soulager selon ses forces et leurs besoins, comme à réparer envers eux tous les

(1) Ephes. v, 22-23. — (2) Matth. xxii, 37-40.

dommages qu'on leur aurait causés. C'est donc en tous les points la loi naturelle perfectionnée.

Les commandements de l'Église n'en diffèrent pas; ce ne sont que les moyens déterminés d'accomplir la loi. L'Église, chargée par Dieu même de conduire ses enfants au terme, a dû déterminer ces moyens d'accomplir la loi morale, dans la crainte que l'ignorance ou la paresse n'y missent obstacle. Or, c'est ce qu'elle a fait par ces commandements, qui ne sont qu'une extension des commandements de Dieu. Par les deux premiers elle prescrit la manière de rendre à Dieu le culte social; par les deux suivants elle prescrit les moyens et le temps d'accomplir l'expiation des péchés, de prendre part au grand sacrifice et de rendre par là à Dieu le sacrifice d'amour et de charité parfaite en union avec le Rédempteur, selon la loi éternelle. Les deux derniers, qui commandent le jeûne et l'abstinence, ne font qu'indiquer les œuvres nécessaires de pénitence et les moyens d'accomplir le sixième commandement de Dieu, qui défend la luxure, les passions sensuelles et tout ce qui y conduit.

Les dix commandements de Dieu ne sont donc que les préceptes de la loi naturelle, formulés par écrits dans la loi mosaïque qui n'est, comme la loi naturelle, qu'une participation de la loi éternelle. Ils devaient donc passer dans la loi chrétienne qui n'est et ne peut être que le perfectionnement de la loi naturelle primitivement révélée et imprimée dans la raison humaine. Les six commandements de l'Église ne sont, à leur tour, que les moyens les plus nécessaires d'accomplir les premiers, ils en découlent; aussi étaient-ils dans la loi mosaïque et même dans la loi primitive, puisque chez les Juifs la sanctification du sabbat, celle des fêtes étaient déterminées et obligatoires; il en a été de même chez tous les peuples, qui tous ont eu leurs jours saints et consacrés au culte de la divinité, seulement la corruption païenne avait remplacé la sainteté du culte par des infamies et des débauches; mais l'obligation n'en était pas moins reconnue. L'obligation d'offrir des sacrifices pour le péché entraînait, chez les Juifs et chez la plupart des peuples, celle de la confession des péchés. Chez les Juifs la participation à l'agneau pascal était strictement obligatoire; ils devaient en outre

manger de la victime dans un grand nombre d'autres sacrifices; chez tous les peuples la participation à la victime était de l'essence des sacrifices. Voilà donc les quatre premiers commandements de l'Église, existant dans les préceptes de la loi primitive naturelle et écrite. Les deux derniers, qui commandent le jeûne et l'abstinence, ne sont pas nouveaux encore; en effet, le jeûne et la pénitence étaient ordonnés chez les Juifs et ils étaient pratiqués dans le paganisme même.

Les commandements de l'Église comme ceux de Dieu ne sont donc que la loi primitive précisée et déterminée dans son observation; ils découlent donc de la loi éternelle, et ont, par conséquent, pour but, l'accomplissement des desseins de Dieu dans la création et la conservation comme la perpétuité de son œuvre. Il suffit, en effet, de réfléchir un instant pour comprendre que la violation du commandement qui défend d'attenter à la vie, détruit l'œuvre de Dieu; que la violation du précepte qui défend les plaisirs sensuels et les impudicités, détruit la vie dans sa source, corrompt les générations humaines, ronge les familles et les détruit; que la violation des préceptes qui obligent à respecter le prochain dans sa personne, son honneur et ses biens, renverse les bases de la société, et met la force et la violence à la place de l'ordre et de la justice; que la violation du précepte qui règle les devoirs mutuels des parents et des enfants, des supérieurs et des inférieurs détruit la famille et la société qui n'est que la famille agrandie. Supposez la violation complète de ces lois morales non plus par un individu, ni par une famille isolée, mais par la plupart des familles, dans une nation, c'en sera bientôt fait de cette nation, sa fin est proche. Supposez que non plus une nation, mais que toutes les nations ont violé ces lois, l'humanité, si elle persévère dans cette voie destructive, touche à son dernier terme. Or, ce ne sont pas là de vaines hypothèses, c'est de l'histoire.

Mais que dirons-nous de la violation du grand précepte de la charité, qui est la loi éternelle? quand Dieu n'est plus adoré, quand il est méconnu, blasphémé, quand un peuple ne lui rend plus aucun culte, la corruption, l'égoïsme, la violence, l'orgueil, l'ambition, conduisent à toutes les violations précédentes, c'en est bientôt fait de la famille, les lois humaines sont im-

puissantes, les trônes croulent; les secousses et les révolutions agitent les peuples et précipitent les nations vers leur ruine.

Toute violation de la loi morale, tout péché, est donc en lui-même un attentat à la loi éternelle, une destruction de son œuvre, voulue et exécutée en proportion de la sphère d'action du violateur; par conséquent une opposition non-seulement à la loi morale, mais encore à la nature et à la destinée de tous les êtres, à leur conservation et à leur perpétuité, à la volonté éternelle de Dieu, à sa puissance et à la loi de sa nature infinie. Dès-lors il est évident que le pécheur obstiné ne peut jamais arriver au bonheur suprême qui est Dieu seul, il y a entre lui et ce bonheur incompatibilité radicale, et par conséquent désordre, souffrance et malheur pour le coupable.

Or, comme l'homme est impuissant par lui-même à réparer ses chutes, nous arrivons par ce point encore à la nécessité des sacrements, qui ne sont que l'application de la Rédemption à tout homme qui se repent du cœur et se retourne vers Dieu.

Cet enchaînement des lois morales avec la rédemption; des lois morales et de la rédemption avec la chute originelle et la création, aussi bien qu'avec les lois fondamentales révélées au premier homme par le Créateur, nous offre donc un ensemble tellement lié, tellement uni, qu'on ne peut retrancher de cette chaîne un anneau sans briser le tout. C'est la conséquence nécessaire de la nature de Dieu, de la nature de l'homme, de la nature et de la destinée de toutes les créatures; par là tout s'explique et s'unit dans une harmonieuse unité, que nul système, ni matérialiste, ni panthéiste, ni même déiste ne peut atteindre, ni surtout démontrer. La religion chrétienne seule est donc la vérité, seule elle enseigne l'origine du monde et de l'homme, sa nature, son histoire, ses destinées véritables, ses lois et sa fin.

Ainsi donc, pour nous résumer et tirer des conséquences sociales, la rédemption embrasse tout l'homme comme la création; elle embrasse l'individu en le régénérant et le rappelant à l'accomplissement de la loi éternelle; elle embrasse la famille, elle en sanctifie les bases et rappelle à l'observation des lois sans lesquelles la famille n'existe pas; elle embrasse la société tout entière, en règle tous les rapports; comme la création,

elle règle les rapports de l'homme avec les créatures faites pour lui, de là naît le droit de propriété, sans lequel il n'y a point de société possible ; elle règle les rapports des divers membres de la société entre eux ; enfin, rappelle l'humanité et la création tout entière à sa fin, qui ne peut être que la glorification de Dieu. Et voyez : la création est faite pour l'homme, il en est établi chef, roi et pontife, ainsi que nous l'avons prouvé ; mais il n'est pas maître absolu, il n'est pour ainsi dire qu'usufruitier ; au-dessus de lui est le Créateur, qui est en même temps le législateur, le maître absolu, auquel tout doit obéir, et que l'homme doit servir et glorifier, non-seulement comme individu, mais encore comme famille, comme société, et comme pontife des créatures faites pour lui ; en sorte que Dieu est vraiment le Seigneur suprême, et la loi surnaturelle donnée à l'homme dans sa création, ramène tout sous le suprême gouvernement de Dieu, sous la théocratie, qui est le seul gouvernement rigoureusement conforme à la loi éternelle, qui n'est que l'autorité et le règne de Dieu ; règne et autorité qui sont au-dessus des créatures et du monde, et qui par conséquent n'en viennent pas (1).

Mais comme l'homme est libre et indépendant dans l'exercice de sa liberté, il peut se soustraire au règne et à la loi de Dieu ; et dès-lors il puise en lui-même son autorité, il se fait son législateur et son roi ; sa puissance matérielle ou intellectuelle devient sa seule règle, la seule source de son pouvoir, et la satisfaction de ses passions, sa seule raison d'agir. De là l'usurpation de la puissance dans l'humanité, de là l'asservissement des faibles aux puissants ; de là les tyrannies humaines et l'esclavage des peuples. Le crime du premier homme, en violant la loi éternelle, posa les principes de toutes ces déplorables conséquences.

La rédemption étant venue pour tout rétablir devait donc détruire ces principes du mal social et en arrêter les funestes conséquences. Or, c'est ce que commença la première promesse du Rédempteur, en rétablissant entre Dieu et Adam une alliance libre, par laquelle Adam reconnaissait Dieu comme son maître

(1) Regnum meum non est de hoc mundo.

absolu, et le Christ futur comme son roi; cette alliance fut renouvelée avec Noé, avec Abraham et tous les patriarches, pendant que le reste de l'humanité s'en éloignait plus ou moins. Enfin cette alliance fut définitivement établie avec une nation et écrite par Moïse, dont la loi ne fut que la loi de Dieu même, réglant la société dans tous ses rapports civils, politiques et religieux.

Cette grande alliance entre Dieu et le peuple d'Israël demande de notre part une étude un peu plus détaillée, soit pour la comprendre mieux qu'elle ne l'a été par la plupart des auteurs, soit pour répondre aux singulières objections dont elle a été l'objet (1).

La fin de toute loi est de régler l'homme ou par rapport à Dieu, ou par rapport à ses semblables, ou par rapport à lui-même; tout ce qui ne conduit pas à l'une ou l'autre de ces trois fins, ne saurait être une loi. La raison de toute loi ne saurait se trouver qu'en Dieu même comme principe et fin des créatures; en d'autres termes, la raison de toute loi est dans la nature de Dieu et dans la nôtre. Sous ce double rapport, nulle différence possible entre les lois.

Cependant, toutes les lois ne sont pas également essentielles, également fondées sur la nature de Dieu et sur notre propre nature; il en est qui dépendent de la volonté libre de Dieu même; d'autres dépendent de notre propre liberté; d'autres, enfin, des circonstances et accidents auxquels nous sommes sujets en ce bas monde. De là quatre chefs auxquels on doit rapporter toute la législation mosaïque.

Les lois morales ou naturelles ont pour caractère essentiel d'être fondées sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme.

Les lois positives dépendent de la volonté libre de Dieu, de la liberté de l'homme, des circonstances et accidents de la vie présente; elles se divisent en rituelles, qui règlent nos rapports avec Dieu; et en civiles, qui règlent nos rapports avec nos semblables.

(1) Nous devons rendre justice et témoigner notre reconnaissance à M. l'abbé Derrien, recteur de Pléguien, diocèse de Saint-Brieuc, parce qu'il a bien voulu nous communiquer une très-remarquable conférence sur la législation mosaïque, dans laquelle nous avons puisé à peu près tout ce que nous allons en dire; nous regrettons de ne pouvoir, à cause de sa longueur, reproduire tout son intéressant travail.

Enfin, les lois mixtes sont celles qui sont en même temps morales et rituelles, morales et civiles, rituelles et civiles, ou les trois à la fois.

Bien que les lois rituelles et civiles, en tant que nécessaires à l'homme, soient dans leur généralité fondées sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme, il ne s'ensuit pas que telle ou telle loi rituelle ou civile en particulier soit essentiellement fondée sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme.

Telles sont les différentes espèces de lois possibles; et toutes se rencontrent dans le code mosaïque, mais non au même titre ni sur la même ligne.

D'abord, il est incontestable que le législateur se proposait de conserver dans leur intégrité et leur pureté les lois morales violées et comme abolies par l'idolâtrie et son cortége hideux de tous les vices et de toutes les erreurs. Pour atteindre ce grand but, il commence par réunir en sa personne et par faire reconnaître de son peuple les deux grands titres de pontife et de lieutenant du Dieu très-haut, qui l'envoie et qui est lui-même le roi non-seulement éternel, mais encore temporel de la nation juive. Revêtu de ces deux grands titres caractéristiques de toute autorité, le législateur promulgue, de nouveau et tout d'abord, la loi morale, la formule en dix préceptes qui la renferment toute; la revêt du sceau du législateur positif selon les deux titres qu'il réunit en sa personne. Il poursuit ensuite son œuvre, et réalise cette loi morale par un corps complet d'institutions rituelles et civiles.

Moïse ne s'est pas contenté de promulguer la loi morale en tête de son code, il y revient sans cesse; et c'est la première beauté de sa législation, beauté qui manque trop souvent aux codes de nos jours. Cependant, comme celui de Moïse, ils ont pour fin de garantir l'intégrité, la pureté de cette loi morale, non pas toujours contre l'idolâtrie, mais contre des vices et des erreurs analogues, et qui y tiennent de plus près qu'on ne pense. Il avait raison, ce Constituant de 93, qui voulait promulguer en tête du code des Français les dix commandements de Dieu; mais l'athéisme de cette époque ne put le comprendre et fit des lois sans autorité. Moïse imprime à la loi mo-

rale le sceau et la sanction de législateur positif ; nouvelle perfection de sa législation, qui manque presque toujours à celle de nos jours. Cependant, ou elles ne sont pas des législations, ou cette loi morale en est la base et le fondement comme elle est la base et le fondement du code mosaïque. Et nos législateurs insensés négligent de garantir, autant qu'il est en eux, ne garantissent nullement la base de leurs édifices législatifs ; ils n'étayent que ces derniers ; aussi comme ils croulent !

Enfin, le législateur des Israélites réduit admirablement en pratique les lois morales par ses institutions rituelles et civiles ; ce qui donne à ses différentes lois leur beauté et leur perfection.

Ainsi donc, on ne voit dans le code mosaïque sur une même ligne et à des titres égaux que les lois rituelles et civiles, qui sont proprement l'institution mosaïque dans sa totalité. Les lois morales n'y sont que ce qu'elles doivent être dans toutes les institutions positives, la base et le fondement éternel et immuable de toute loi positive. Les lois rituelles et civiles sont donc toute l'institution mosaïque. Mais en tête de ces lois positives se présente une première loi, positive comme elles, qui cependant les domine toutes, qui en est comme le chef et le principe. Le mot le plus propre pour exprimer cette loi dans notre langue, est celui de charte. Oui, une véritable charte, selon le sens le plus rigoureux et le plus usité de ce mot ; et la charte la plus sublime, la plus étendue, la plus parfaite qui ait jamais existé : sublime par son auteur, c'est Dieu même contractant avec son peuple élu ; sublime par les principes posés et convenus des deux parties, ce sont les dix grands préceptes de la loi morale, base et fondement de toute législation positive ; sublime par son étendue, ce n'est plus ici le chef seulement d'une législation civile quelconque, mais encore de toute une législation rituelle. C'est ici la charte des chartes, la charte par excellence ; aussi jamais pacte ne fut plus solennellement stipulé. Sinaï, tu fus témoin de ces merveilles !

Les enfants d'Israël, sortis de l'Egypte, étaient venus camper au pied de cette montagne ; Dieu leur parla du haut de la montagne, leur rappela les merveilles par lesquelles il les avait tirés de l'Egypte, et ajouta : « Si donc, vous écoutez ma voix » et si vous gardez mon alliance, vous serez le seul de tous les

» peuples que je posséderai comme mon bien propre, car toute » la terre est à moi; vous serez pour moi un royaume sacer» dotal et une nation sainte. »

Puis le Seigneur dicte le pacte fondamental : « Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai tirés de la terre de l'Egypte et de la terre de servitude. Vous n'aurez point de dieux étrangers en ma présence ; vous ne vous ferez point d'image taillée, aucune figure.... vous ne les adorerez point, et vous ne leur rendrez point de culte, car je suis le Seigneur votre Dieu; fort et jaloux....

« Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur, votre Dieu; car le Seigneur ne tiendra point pour innocent celui qui aura pris en vain le nom du Seigneur son Dieu.

» Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat.... Honorez votre père et votre mère... — Vous ne tuerez point. — Vous ne commettrez point de fornication. — Vous ne déroberez point. — Vous ne porterez point de faux témoignage contre votre prochain. — Vous ne désirerez point la maison de votre prochain; vous ne désirerez point sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune de toutes les choses qui lui appartiennent. »

Voilà, en abrégé, les dix grands préceptes de la charte mosaïque qui font la première condition de ce grand pacte.

Moïse écrit et propose au peuple les préceptes de l'alliance, et tous répondent d'une seule voix : « Nous ferons tout ce que le Seigneur a dit et nous lui serons obéissants. » L'alliance est scellée par le sang des victimes; Moïse, Aaron, Nadab et Abiu et soixante des anciens d'Israël montent sur la montagne pour adorer le Seigneur. — Le pacte est consommé, le Dieu éternel est élu roi et législateur d'Israël; aussi marchera-t-il, comme son général, à la tête de ses armées et sera-t-il appelé le héros des combats; il dictera la paix et la guerre, et rien ne se fera sans son ordre.

Le grand pacte qui établit Dieu roi d'Israël, objet du culte et pontife tout à la fois, est à peine consommé qu'il ordonne à Moïse de faire une arche pour y déposer la charte, et de construire un tabernacle qui sera comme un témoin permanent

et visible de cette grande alliance et où il résidera sous les deux nouveaux titres qu'il vient d'acquérir.

C'est encore en vertu de ces titres qu'il dicte toutes les lois rituelles et civiles.

La première partie des lois rituelles regarde le sacerdoce; jusqu'à Moïse il avait été un apanage de l'héritier des bénédictions dans la descendance patriarcale. Mais à dater de l'alliance mosaïque, la tribu de Lévi va devenir la propriété du Seigneur, et, dans cette tribu, la famille d'Aaron fournira le grand prêtre, qui sera unique, juge souverain des lois rituelles et même civiles. Ce grand prêtre sera, pour ainsi dire, identifié avec Dieu dans ses prérogatives sacerdotales, parce qu'il n'est, en effet, que son expression sensible, sa manifestation visible. Les autres prêtres participeront à cette sublimité selon leur rang. Il serait trop long de citer toutes les lois mosaïques qui expriment en fait la vérité que nous venons d'énoncer.

La seconde partie des lois rituelles réglait les offrandes et venait manifester le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures, sur l'existence et tous les actes de l'homme. La troisième partie des lois rituelles réglait les fêtes, et d'abord le sabbat, qui était comme la première et la plus solennellement recommandée de toutes les fêtes, puisqu'elle est un article de la charte du Sinaï, puis venaient dans leur ordre d'importance les fêtes de Pâques, de la Pentecôte, des Tabernacles; ensuite celles des Trompettes, de l'Expiation, l'assemblée du peuple, l'année sabbatique et le jubilé. Toutes ces fêtes étaient historiques en même temps que l'expression de la législation.

Les lois civiles viennent ensuite, et peuvent aussi se rapporter à trois chefs; car toute loi civile a pour objet ou la forme du gouvernement, ou les rapports des citoyens entre eux, ou enfin les rapports de la nation vis-à-vis de l'étranger.

La forme du gouvernement résulte évidemment de la charte même, promulguée au Sinaï; Dieu s'y pose et y est accepté comme roi temporel, pontife et législateur temporel. C'est le plus grand roi que jamais peuple ait eu; c'est le roi éternel, c'est Dieu même. Le gouvernement était donc théocratique; qu'on le dise après cela monarchique ou républicain, ou aristocratique, peu importe. Il pouvait en quelques-uns de ses

points tenir à chacune de ces formes, mais toutes étaient dictées, réglées, modifiées par Dieu même en conformité avec la charte ou la loi morale.

Les lois civiles qui réglaient les rapports des citoyens entre eux, étaient encore une application continuelle, dans les détails de la vie, des grands préceptes de la charte morale.

Celles qui réglaient les rapports de la nation vis-à-vis des étrangers, avaient toutes pour but de conserver la pureté et l'intégrité de l'alliance d'Israël avec son Dieu et son roi, et de maintenir la justice entre Israël et ses voisins.

Pour bien comprendre dans sa véritable nature la législation mosaïque, nous avons à dire un mot des lois mixtes admises par l'école. La plupart des auteurs, pour avoir mal saisi ou mal exposé cette admirable législation, l'ont exposée à des objections qui ne portent réellement que sur leur exposition. Or, y a-t-il des lois mixtes dans la législation mosaïque, comme le prétend l'école et comme nous l'avons dit ci-dessus avec elle; ou bien n'y en a-t-il pas? Faute de définition exacte, nous ne pouvons résoudre la question qu'en analysant les principales lois que l'école donne comme mixtes.

La première qui se présente est la loi du sabbat; elle est morale en tant qu'elle prescrit de rapporter à Dieu le temps comme tout le reste, selon que le temps est dans la disposition de l'homme. Mais en tant qu'elle détermine le jour pour l'accomplissement du précepte moral et la manière de l'accomplir, elle est incontestablement rituelle. Voilà donc une loi morale et rituelle tout à la fois, et l'école en compte plusieurs de ce genre.

Pour nous, nous allons plus loin, et nous prétendons qu'en ce sens, non-seulement toutes les lois rituelles de l'institution mosaïque, mais toutes les lois rituelles proprement dites, sont des lois morales et rituelles à la fois.

Cependant nous n'acceptons pas avec ces auteurs que les lois positives soient celles qui ordonnent ou défendent des choses indifférentes de leur nature. En effet, toute loi positive rituelle a pour but de nous régler par rapport à Dieu, et doit être, par conséquent, conforme à la nature de Dieu et à celle de l'homme; toute loi positive civile a pour but de nous régler par rapport

à nos semblables et doit être conforme à la nature de l'homme et à ses vraies destinées. Donc le rit, la manière dont ces lois règlent ne sont pas choses indifférentes ; il y a nécessairement dans ces rites, ces manières, une conformité, exprimée ou sous-entendue, avec la nature de Dieu et la nature de l'homme, bases et fondements de la loi morale, ou bien ces rites et ces manières ne peuvent être ni des lois, ni objets de lois. Et quand même le rit et la manière seraient indifférents, ce qui peut être en certains cas, posés par l'action humaine, il n'en est pas moins vrai que les rapports entre Dieu et l'homme, entre l'homme et ses semblables, doivent toujours entrer dans l'objet total des lois rituelles et des lois civiles. Donc toutes les lois positives sont toujours morales, ou ce ne sont pas des lois.

A ce point de vue seul vrai, et sans pousser plus loin l'examen des lois prétendues mixtes de l'école, concluons que cette distinction entre lois morales, lois rituelles, lois civiles, lois mixtes, est sans fondement, puisqu'en effet, toutes les lois sont morales d'abord, puis rituelles ou civiles; c'est-à-dire que toutes les lois positives doivent découler de la loi morale, de la loi éternelle.

Or, tel est le sublime caractère d'unité de la législation mosaïque, qui pose la loi morale comme principe et qui en fait découler toutes les lois positives comme des conséquences.

Mais la loi morale posée ainsi comme principe, acceptée comme charte ou alliance entre Dieu reconnu souverain temporel, et Israël devenant sujet d'un tel prince, d'un tel législateur, cette loi morale, disons-nous, devient par là même positive comme toutes les constitutions possibles entre princes et sujets.

Dès-lors que devait être la sanction nécessaire à toute loi? elle devait être et est, en effet, de même nature que la loi; la constitution qui est ici la loi morale, et les lois rituelles et civiles qui en découlent, sont le résultat d'une alliance, d'un pacte temporel entre Dieu accepté comme souverain temporel, et les Israélites constitués en nation par ce pacte et sous un tel roi; la sanction de la charte, comme des lois organiques rituelles ou civiles, doit donc être aussi temporelle et positive comme l'institution même.

Telle est, en effet, la sanction de toute la loi mosaïque embrassant la loi morale comme les autres lois ; c'est sa marche, dès le premier grand précepte de la charte, et cette marche est continuelle dans toute la loi.

Oui, c'est une sanction royale, s'il en fut jamais ; sanction telle que jamais roi n'en a établie et n'en établira. Il n'appartient qu'au Roi de toute la terre, parce qu'il est le Roi des rois, et qui a bien voulu être le roi particulier des enfants d'Israël ; il n'appartient qu'au Seigneur de sanctionner, comme nous le lisons aux chapitres XXVII à XXXI du Deutéronome, les lois d'une royauté temporelle. En effet, il y menace les violateurs de sa loi et tout le peuple, s'il est infidèle à garder l'alliance, de tous les fléaux de ce monde, et lui promet au contraire, s'il est fidèle, toutes les bénédictions de la terre et du temps.

Cette sanction n'exclut point la sanction éternelle ; mais celle-ci appartient à l'éternité seule et ne peut en aucune façon entrer dans les attributions d'un roi, d'un législateur temporel. Car, que l'empereur des Russies, tout souverain pontife qu'il est, s'avise de menacer de la damnation tout infracteur de ses lois, il n'excitera que le ridicule en usurpant follement la place de Dieu.

Que penser maintenant des objections qu'on a faites contre la sanction temporelle de la législation mosaïque? Ces objections tombent complétement à faux, et prouvent que leurs auteurs n'ont compris ni la base, ni le but, ni la fin, ni la nature de cette législation. Bien plus, elles prouvent que ces auteurs n'ont point compris ce que doit être une législation positive quelconque ; celle-ci, en effet, doit découler de la loi morale, elle doit la sanctionner pour se garantir elle-même, et la sanctionner temporellement, puisqu'à Dieu seul appartient la sanction éternelle. Mais il appartient à la société humaine, et conséquemment à ses législateurs, d'affermir dans la mesure de la puissance humaine la loi morale, fondée sur la nature de l'homme, et qui doit le conduire à ses vraies destinées. Quand cette grande vérité sera comprise et qu'elle passera dans la pratique, nos sociétés si malades seront guéries !

C'est avec la même inadvertance qu'on a reproché à Moïse de mêler sans cesse la loi morale à ses lois positives, et de ne faire

aucune distinction entre elles. Or, c'est là précisément l'une des plus grandes beautés de son code ; c'est, comme nous croyons l'avoir prouvé, ce qui en fait l'incontestable supériorité sur tous les codes qui ont jamais paru. Et, encore un coup, la législation la plus parfaite étant nécessairement celle qui est la plus conforme à la nature de l'homme, à ses rapports avec Dieu, à ses vraies destinées, toutes choses dont la loi morale n'est que l'expression, il s'ensuit que la législation mosaïque jouit d'une perfection qu'il serait à désirer, pour le bonheur des peuples, de rencontrer dans toutes les législations. Alors, il ne serait plus question de lois agraires, ni de socialisme, ni d'attaques à la propriété ; le code mosaïque a prévenu et résolu toutes ces difficultés pour quiconque voudra le méditer attentivement.

Moïse a donc compris dans sa législation tout ce qu'il devait y comprendre, et s'est bien gardé d'y introduire ce qu'elle ne comportait pas. Les notions les plus simples sur la nature d'un pacte social suffisent à le démontrer ; si l'on avait compris seulement ce que c'est qu'un précepte, ce que c'est qu'une loi, jamais on n'eût reproché à Moïse de n'avoir pas attribué à l'une ce qui ne peut appartenir qu'à l'autre. Au précepte, en effet, et par cela même qu'il s'adresse à l'individu, appartient une sanction pour la vie présente et pour la vie future ; mais la loi positive, si divine qu'elle puisse être, ne saurait, en tant qu'elle concerne une société, une nation, avoir d'autres sanctions que dans la vie présente ! Concluons donc que l'institution mosaïque établit toutes les sanctions que comporte sa nature, renvoyons nos législateurs à son étude afin qu'à l'avenir ils comprennent et imitent cette admirable et divine institution.

Nous ne nous arrêterons point à faire ressortir, même en général, les beautés de la législation mosaïque ; elles découlent des principes que nous y avons montrés, principes qui la relient intimement à la grande action de Dieu sur l'humanité ; en sorte que, par elle, la nationalité juive rentra complétement sous la théocratie de la création et de la rédemption future. Le peuple juif en sortit en demandant un roi humain, que Dieu accorda à la volonté libre de ce peuple, en lui annonçant par Samuel toutes les conséquences d'un pareil changement de gouvernement. Cependant le roi même fut astreint à la charte

théocratique, et Saül fut rejeté pour l'avoir violée; alors la royauté passa dans la tribu de Juda, de laquelle devait naître le Messie, et David régna comme sa figure prophétique et son père selon la chair. La royauté ne sortit pas de cette souche jusqu'au temps marqué pour l'accomplissement de la grande promesse.

Enfin le Christ, le rédempteur apparaît; il se présente comme roi et pontife; non plus roi humain, demandé et choisi par un peuple, tenant son autorité de cette demande et de ce choix, régnant par ce monde; mais il se présente comme ayant l'autorité divine, la puissance créatrice et régénératrice; son royaume et son règne ne lui viennent pas de ce monde: *Regnum meum non est de hoc mundo* (1), voilà pourquoi nul ne peut le lui ravir; il est le roi éternel, qui ramène tout sous son empire; et c'est ce qu'il confirme encore, lorsqu'il dit: *Rendez à César ce qui est de César; et à Dieu ce qui est de Dieu* (2). De César est la monnaie marquée à son effigie, et qui n'a de valeur nominale que celle que César lui a donnée; rendez donc à César son effigie et sa valeur, et à Dieu ce qui appartient à Dieu, qui est le roi suprême, auquel toute créature doit obéir; le temps est venu où la royauté divine doit se rétablir dans le monde. Et, en effet, le Christ établit son Église, et sur son Église un chef auquel il donne toute son autorité et sa puissance; il le fait son vicaire et son remplaçant visible; la société de l'Église, rappelée au but de la création, est donc, comme elle, une théocratie; c'est, comme on l'a dit avec vérité, une christocratie. Aussi, partant de ce grand principe l'Église apostolique gouverne tous les premiers chrétiens non-seulement au spirituel, mais encore au temporel, et saint Paul, développant ce grand principe social, dit aux Corinthiens: « Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous qui, ayant un différend avec son frère, ose l'appeler en jugement devant les méchants et les infidèles, et non pas devant les saints? Ne savez-vous pas que les saints doivent un jour juger le monde? et si c'est vous qui devez juger le monde, êtes-vous indignes de juger des moindres choses? Ne savez-vous pas

(1) Joann. XVIII, 36. — (2) Matth. XXII, 21; Marc. XII, 17; Luc. XX, 25.

que nous serons juges des anges mêmes? Combien plus le devons-nous être de ce qui ne regarde que la vie présente? Si donc vous avez des procès sur les affaires de ce monde, prenez pour juges ceux-mêmes qui tiennent le dernier rang dans l'Église (1). » Ce fut en conséquence de ces principes que la législation de l'Église embrassa tout; qu'il se forma au milieu du monde païen et des éléments de ce monde, une société divine, vivant sur la terre et régie temporellement comme spirituellement par les évêques qui, rois et pontifes, tenaient avec leurs prêtres et leurs diacres leur cour judiciaire, et donnaient chaque semaine leurs audiences; et des évêques soumis eux-mêmes à la loi, l'appel était porté au grand Pontife qu'on pourrait appeler christocrate, suivant une hiérarchie établie dès les premiers siècles. — Cette société parut bientôt devoir absorber, en la régénérant, toute la société païenne; le pouvoir païen s'éveilla alors et suscita les persécutions qui entravèrent pendant trois siècles le développement de l'Église. Mais elles ne l'arrêtèrent pas, et lorsque la société chrétienne eut pris le dessus, alors les royautés de la terre, craignant de voir les derniers débris de leur autorité et de leurs sujets leur échapper pour rentrer dans la société divine, ne virent, pour conserver une portion de leur pouvoir, rien de mieux à faire que de reconnaître prudemment la révolution accomplie dans les faits, et de s'appuyer ainsi sur l'Église en paraissant sanctionner ses institutions. C'est ce que fit Constantin. C'est ce qui fut renouvelé plus tard par Clovis dans les Gaules, par Pepin et Charlemagne en Italie. Ni les uns ni les autres ne donnèrent, en effet, rien à l'Église, qui tenait tout de son origine divine, de son institution et de son fondateur; mais tous ces princes reconnurent simplement l'Église et ses droits, ils se soumirent par là même à son autorité, et elle les récompensa en leur servant d'appui. Voilà ce que les faits historiques, jugés sans passion, nous apprennent en conformité logique avec les principes divins, que nous n'avons fait que poser sans en discuter les applications diverses, dans lesquelles il faut convenir que, de part et d'autre, les passions humaines

(1) I Cor. VI, 1-5.

jouèrent leur rôle; mais les abus ne détruisent pas les principes, et nous laissons au lecteur à en tirer les conséquences, dont la principale est que si la société de la création et de la rédemption est la seule établie et voulue de Dieu, il s'ensuit que plus une societé se rapproche de celle-là et lui tient, plus la somme de bonheur et de bien-être qu'elle procure à ses membres est grande; et que, au contraire, plus une société s'éloigne de la véritable, plus elle se précipite rapidement vers la souffrance et le malaise de ses membres, et par suite vers les bouleversements qui doivent amener sa ruine.

LEÇON XXXI.

RÉDEMPTION (*suite*).

Nous avons vu comment la rédemption n'est que la réparation de la chute et de ses suites, la restitution de l'homme dans ses destinées surnaturelles, le rétablissement et le perfectionnement de toutes les lois fondamentales révélées à l'homme, dès la création. Nous l'avons vue opérée en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; puis offerte dans les sacrements à chaque individu, qui ne peut être réparé que par sa propre coopération. Il nous reste à voir comment et dans quelles limites les fruits de la rédemption sont appliqués suivant les temps, les individus et les circonstances dépendantes des lois générales établies par le fait même de la création, d'abord avant Jésus-Christ aux adultes et aux enfants, depuis Jésus-Christ aux adultes et aux enfants.

La rédemption est le complément et la réparation de la création; celui qui a tout créé est venu pour tout renouveler, soit au ciel, soit sur la terre (1). Dans la création de l'homme et du monde, Dieu avait fait deux grands actes, l'un de justice souveraine et l'autre de bonté gratuite. Dieu en créant était obligé par la loi éternelle et par la justice qui est lui-même, de faire toutes ses créatures pour un bonheur conforme à leur nature,

(1) Ephes. I, 10.

et de leur donner tous les moyens d'y arriver; or, nulle créature ne peut par ses propres forces prétendre à la contemplation de Dieu en lui-même, Dieu seul peut se contempler par son intelligence. Cependant Dieu est la fin dernière de toute créature raisonnable, il est le terme de leur béatitude, car il a tout fait pour lui-même, il est la source de tout bien, et hors de lui il n'y a que néant. Les créatures intelligentes, d'ailleurs, sont faites pour connaître Dieu par ses œuvres, pour le connaître comme cause souveraine; c'est là leur vie et la condition nécessaire de leur nature, de leur existence et des puissances de leur être. D'où il suit qu'aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme créateur et comme souverain bien, est la loi de leur félicité naturelle. Dieu devait donc les créer ainsi, puisque telle est la loi de leur nature ; mais il ne devait que cela et rien de plus. Cependant il lui plut dans sa bonté infinie de les élever gratuitement à une fin divine, à la contemplation de Dieu dans son essence, pour les faire participer au bonheur que Dieu seul possède par sa nature même. Ce bonheur ne pouvant être atteint par les forces nécessairement bornées de la créature, Dieu dut leur en offrir les moyens divins, et c'est ce qu'il fit par la loi d'épreuve qu'il imposa à l'homme, loi sublime de charité divine, comme nous l'avons vu. Par là l'homme fut élevé au-dessus de sa nature et avec lui toute la création faite pour son usage et pour le conduire à sa fin naturelle d'abord et surnaturelle ensuite.

La chute d'Adam lui ravit d'abord la destinée surnaturelle, qui ne pouvait subsister que par la charité divine que son péché détruisit dans son âme. En tombant de si haut il entraîna avec lui toutes les créatures, qui n'étaient élevées que par lui. Dès-lors il lui fut à jamais impossible de remonter par ses propres forces à une destinée dont sa nature d'être créé était incapable. Mais une seconde conséquence de sa chute fut l'affaiblissement de sa nature même, la lésion de la substance naturelle et des puissances de son âme. Comme elles avaient consommé le péché, et que par là elles avaient violé même la loi de leur nature et de leur félicité naturelle, elles durent en subir les châtiments et les suites.

Cependant indestructible de sa nature, l'âme d'Adam ne put

perdre son être ni ses puissances, comme elle perdit la perfection et la destinée qui n'appartenaient pas à sa nature. Sa fin naturelle même lui demeurait toujours, parce qu'elle est inhérente à son être; mais il lui était impossible d'y arriver seule, parce que sa nature était viciée.

De là deux sortes de châtiments, dont Adam librement coupable devait éprouver toutes les rigueurs ; d'abord l'impossibilité pour lui d'arriver au bonheur de sa nature, et, en second lieu, la privation du bonheur divin, qu'il savait avoir perdu par sa faute, et dont les regrets éternels seraient pour lui la peine la plus immense, peine que les théologiens ont nommée la peine du dam. Nous n'avons pas à examiner la question oiseuse de savoir ce qui serait arrivé aux descendants d'Adam, s'il n'y avait pas eu de rédemption, puisque cette hypothèse n'a pas eu lieu.

Mais nous comprenons comment le Rédempteur, en recréant tout en lui-même, mérita pour toute créature, et leur rendit les moyens d'arriver au bonheur conforme à leur nature, en enlevant par son incarnation, par sa passion et par sa mort, tous les obstacles nés du péché originel. En second lieu, il mérita pour toutes ses créatures raisonnables les droits au bonheur surnaturel, à la vision béatifique, et leur offrit les moyens d'y arriver. Pour que les créatures pussent arriver au bonheur naturel, elles n'avaient besoin que des secours naturels que le Rédempteur leur rendait à toutes, en détruisant les obstacles dont le péché avait entravé leur nature créée pour un tel bonheur. Mais il n'en est pas de même du bonheur surnaturel, qui n'étant point dû à la nature, ne peut être obtenu que par une participation directe à la rédemption, participation nécessaire pour unir et incorporer chaque âme à Jésus-Christ, l'intelligence divine, par laquelle seule peut être contemplée l'essence infinie. De là la nécessité de l'Église et des sacrements pour procurer à chacun les secours nécessaires pour arriver au bonheur surnaturel de la vision béatifique. Et c'est ce que signifie cet axiome des théologiens : Hors de l'Église point de salut ; axiome que nous devons exposer dans sa valeur rigoureuse et théologique, afin de détruire les difficultés argutieuses que l'interprétation arbitraire et vulgaire de cette vérité ne cesse de faire naître.

La doctrine catholique présente l'Église comme étant composée d'un corps et d'une âme, à l'image de l'homme et mieux encore à l'image de Jésus-Christ, son chef qui est Dieu et homme tout ensemble.

Le corps de l'Église est constitué par les liens extérieurs de la profession de foi, de la participation aux sacrements, de la soumission aux Pasteurs par lesquels chaque membre ou fidèle est uni au chef visible, le souverain Pontife, qui est la tête visible de l'Église, dont Jésus-Christ est le chef et la tête invisible.

L'âme de l'Église est formée par les dons intérieurs du Saint-Esprit, la foi, l'espérance, la charité, et les autres vertus. C'est par l'âme que les œuvres surnaturelles sont opérées, et que le salut qui consiste dans l'obtention du bonheur surnaturel de la vision béatifique est mérité. La charité qui renferme toutes les autres vertus, est, en effet, la forme surnaturelle de l'âme, par laquelle seule elle peut s'unir au Christ. Pour obtenir le salut surnaturel, il suffit donc d'appartenir à l'âme de l'Église, et c'est la condition nécessaire. On peut, en effet, appartenir au corps de l'Église par tous les liens extérieurs, et être pourtant séparé de son âme par l'absence de la charité et des autres vertus qui en découlent. Cependant comme la foi est le principe de la vie spirituelle, et la racine de la charité, tant qu'une âme possède la foi, elle n'est pas séparée de l'âme de l'Église, et la charité peut toujours revivre en elle pendant qu'elle est dans la voie d'épreuve.

Le corps de l'Église fournissant les moyens les plus sûrs d'appartenir à son âme, il est manifeste que les membres du corps sont aussi plus sûrement unis à l'âme de l'Église. Il est même certain que quiconque, connaissant le corps de l'Église, refuserait de lui appartenir, ou d'y rentrer quand il en a été séparé, ne pourrait par là même appartenir à l'âme, puisqu'il n'aurait ni la charité ni la foi.

La foi est le lien nécessaire qui unit à l'âme de l'Église, suivant la parole de l'Apôtre : *Sinè fide impossibile est placere Deo* (1) : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » Mais en

(1) Hebr. XI, 6.

quoi consiste cette foi absolument nécessaire, sans laquelle on ne peut, dans aucun cas, appartenir à l'âme de l'Église, ni par conséquent arriver au salut? L'Apôtre nous le dit lui-même : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (2) : « Pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent ; » paroles qui renferment la condition de la charité et de l'espérance, puisqu'on ne peut chercher Dieu sans l'aimer, et qu'on ne peut croire qu'il récompense ceux qui le cherchent d'amour sans espérer en lui. Or, une telle foi impose l'obligation nécessaire de chercher la vérité de Dieu par les moyens qui sont au pouvoir de chacun, et par conséquent d'embrasser cette vérité dans la mesure qu'on la connaît, quand on a le bonheur de la trouver. La foi exigée par l'Apôtre pour arriver à Dieu, ou, en d'autres termes, pour appartenir à l'âme de l'Église, renferme donc les trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Or, ce sont les vertus surnaturelles qui donnent à l'âme la forme surnaturelle, par laquelle seule elle peut opérer des actes dignes du bonheur divin. Cependant nous avons démontré que ces vertus ou cette forme surnaturelle, ayant été perdues par la chute originelle, ne pouvaient plus être rendues à l'âme que par le Rédempteur, et par la participation individuelle de chacun à la réparation. Or, cette participation ne peut avoir lieu que par les moyens institués de Dieu lui-même, pour appliquer à chacun les fruits de la rédemption. Ces moyens ont dû être et ont été de deux sortes, figuratifs et opérant par la foi avant la venue du Rédempteur, réels et opérant par eux-mêmes après la promulgation de l'Évangile. Dans le premier cas, ce sont des sacrements figuratifs qui disposaient et préparaient à recevoir les fruits de la rédemption. Dans le second cas, ce sont des sacrements réels qui appliquent immédiatement tous ces fruits. La logique nous conduit à reconnaître que, dans l'un et l'autre cas, ces sacrements infusaient dans les âmes les grâces et les vertus nécessaires aux deux états. Ainsi avant la venue du Rédempteur, les sacrements figuratifs donnaient la charité, la foi et l'espérance avec une grâce parti-

(1) Hebr. xi, 6.

culière, dans le degré convenable, pour que l'âme pût opérer les œuvres surnaturelles qui la rendraient digne d'être unie au Rédempteur dans le temps voulu, et d'être par lui sanctifiées et sauvées. Les sacrements réels, au contraire, donnent non-seulement ces vertus et la grâce sanctifiante, mais de plus ils consomment l'union avec Jésus-Christ même, en sorte qu'il n'y a plus rien à attendre ni à désirer.

Parmi les sacrements figuratifs comme parmi les sacrements réels, les uns donnaient la première grâce, les autres l'augmentaient ou la rendaient quand on avait eu le malheur de la perdre. Ainsi il y avait les sacrements figuratifs pour les enfants, qui donnaient la première grâce de cet état; puis les sacrifices d'holocauste et d'actions de grâces qui l'augmentaient, et enfin les sacrifices de purification et d'expiation qui rendaient la grâce en réparant le péché.

Ces principes établis, examinons quel fut le corps et l'âme de l'Église avant Jésus-Christ. L'Église, la société, dont le Rédempteur est le père et le chef, est fondée par la première promesse de rédemption faite à Adam immédiatement après sa chute. Cette promesse lui fut faite, non-seulement pour lui, mais encore pour toute sa postérité, qui dès-lors était appelée à faire partie de cette Église. Les théologiens ont longtemps discuté et discutent encore la question de savoir si le salut était accordé uniquement à la foi dans cette première époque, ou bien si les sacrements figuratifs étaient déjà nécessaires; ou, en d'autres termes, si l'Église était dès-lors constituée par un corps et une âme, ou s'il n'y avait que l'âme. Il nous semble que cette question est résolue par ce que nous venons d'exposer; en effet, si les vertus surnaturelles qui font appartenir à l'âme de l'Église, doivent être infusées dans l'âme de chacun par un sacrement quelconque, il est évident qu'il a fallu dès l'origine des sacrements figuratifs; or, ces sacrements exigent une autorité qui enseigne et qui administre. *A priori* donc, nous devons admettre que l'Église adamique était constituée par un corps et une âme. *A posteriori*, nous avons le témoignage de la Genèse, qui nous apprend que les sacrifices furent probablement institués par Dieu lui-même immédiatement après la chute, et qu'ils étaient très-certainement en vigueur dès le principe puis-

que Caïn et Abel offraient des prémices au Seigneur, et que le culte public commença (1) du temps d'Énos, fils de Seth. Nous retrouvons les sacrifices au déluge, et le sacerdoce chez les divers peuples après le déluge; la Genèse parle de Melchisédech, prêtre de l'Éternel du temps d'Abraham; l'Exode, de Jethro prêtre du vrai Dieu chez les Madianites, etc. Chez tous les peuples de l'antiquité les enfants nouveau-nés étaient soumis à certaines cérémonies : chez les uns ils étaient purifiés par l'eau lustrale, cinq jours, chez les autres, huit jours après leur naissance. Or, ces rites, figure du baptême, se perdent dans la nuit des temps, et doivent remonter à l'origine et par conséquent appartenir à l'Église adamique (2). Chez plusieurs peuples on consacrait les enfants aux dieux; par exemple, l'Écriture défend aux Juifs de faire passer les enfants par le feu pour les consacrer au dieu Moloc, comme les Philistins; ces abus idolâtriques mêmes prouvent que chez tous les peuples il y avait des rites purificateurs des enfants, rites qui furent exagérés et peut-être même complétement changés par l'idolâtrie. Mais les abus prouvent le fond et l'antiquité des sacrements figuratifs chez tous les peuples qui les reçurent de Noé, qui lui-même les avait reçus d'Adam et de ses enfants avant le déluge.

Or, dans ces deux premières phases de l'Église adamique et noachique, l'Église paraît donc avoir été constituée par un corps et une âme; dès-lors tous ceux qui avaient été purifiés après leur naissance, étaient par là même préparés à recevoir la foi du Rédempteur et l'application de la régénération à l'époque de sa venue. Ceux qui mouraient ainsi purifiés avant l'âge de raison, avant d'avoir péché personnellement, étaient assurés du salut que le Rédempteur viendrait leur conquérir et leur appliquer. Les adultes appartenant au corps et à l'âme de l'Église figurative, qui persévéraient dans l'accomplissement de la loi naturelle primitivement révélée, étaient également sauvés; l'apôtre saint Pierre nous apprend, en effet, que « Jésus-Christ alla par son Esprit saint, après sa mort, prêcher aux âmes qui étaient en prison; qui autrefois avaient été in-

(1) Suivant le texte hébreu, la Vulgate dit qu'Énos lui-même commença ce culte, probablement comme chef de famille et prêtre.

(2) Voyez *Cours d'hist. ecclésiast.* par l'abbé Blanc, t. I.

crédules, lorsqu'au temps de Noé ils espéraient la patience de Dieu pendant qu'on bâtissait l'arche (1). »

Quant aux enfants morts sans avoir reçu la purification figurative du baptême, il nous semble qu'on doit les ranger dans la même catégorie que les enfants des chrétiens qui décèdent avant d'avoir été baptisés. Ce n'est pas l'avis commun des théologiens, plusieurs, en effet, pensent que tous les enfants étaient sauvés par la foi des parents; mais cet avis nous paraît contraire à la saine doctrine sur la nécessité absolue de l'application figurative ou réelle de la rédemption, pour qu'une créature puisse parvenir au bonheur surnaturel; c'est pour ce motif que nous ne l'adoptons pas et que nous croyons plus vrai, philosophiquement comme théologiquement, de ranger ces enfants dans la catégorie des enfants nés de parents chrétiens et qui meurent avant d'avoir reçu le baptême. Nous renvoyons donc à en parler à l'occasion de ces derniers.

Les adultes, non purifiés suivant l'institution des sacrements figuratifs, doivent aussi être rangés dans la catégorie des hommes qui meurent sans avoir reçu le baptême, et connu la foi de Jésus-Christ.

Enfin, quelle était la condition essentielle pour le salut surnaturel dans l'Église adamique et noachique? D'après tout ce qui précède, elle devait être, comme l'enseigne l'Apôtre, la foi en Dieu, rémunérateur de ceux qui le cherchent; foi qui renferme implicitement l'attente du Rédempteur, dont la connaissance explicite n'était pas exigée, quoiqu'elle existât chez plusieurs peuples comme le témoigne le livre de Job : « Je sais que mon Rédempteur est vivant et que je ressusciterai de la terre au dernier jour... Et je verrai mon Dieu dans ma chair... cette espérance repose en mon cœur (2). » Mais à la foi en Dieu devait s'adjoindre le sacrement figuratif, et pour lever toute difficulté, nous pensons qu'il faut dire de ce sacrement ce que l'Église enseigne du baptême, qu'il suffisait, pour qu'il opérât ses effets préparateurs au Messie, qu'il fût conféré avec l'intention de faire ce que Dieu avait voulu dans l'institution, ou, en d'autres termes, ce que l'Église adamique et noachique faisait en le

(1) I Petr. III, 19-20. — (2) Job. XIX, 25-27.

conférant. C'est-à-dire que la foi implicite des parents, exprimée par le sacrement figuratif même, suffisait pour les enfants.

La troisième période de l'Église figurative commence avec la loi de Moïse. C'est ici l'Église nettement constituée par la foi au Rédempteur futur, et sur les mêmes bases, à peu près, où elle sera réalisée par Jésus-Christ. Mais cette Église prophétique et plus complète ne regardait positivement que le peuple élu de Dieu, et les étrangers qui seraient appelés à s'y incorporer par la foi et la soumission à la loi de Moïse. Quant à tous les autres peuples, ils demeuraient, suivant la croyance même des Juifs, sous l'empire et les rites de l'Église noachique. Or, l'Église mosaïque, à cause de sa destination prophétique et toute spéciale, dut recevoir plus de lumières, plus de secours, et aussi des obligations plus étendues; elle eut ses sacrements particuliers, tout en conservant et en élevant tous ceux de l'Église adamique et noachique. Ces sacrements spéciaux consacraient tout le peuple d'Israël au culte d'un seul vrai Dieu; ainsi on ne pouvait appartenir au corps de l'Église mosaïque que par la circoncision, mais on appartenait à son âme par les sacrements et la foi de l'Église noachique; et de la sorte c'était toujours une seule Église, dont le centre était le corps et l'âme de l'Église mosaïque. D'autres sacrements consacraient les prêtres d'Israël au culte du même Dieu, pour en être les ministres. L'extension de la loi exigeait une foi explicite dans le Rédempteur, ainsi tout fidèle circoncis suivant le rit mosaïque devait avoir la foi non-seulement en Dieu rémunérateur, mais encore dans le Rédempteur promis.

Il suit de là que tous les adultes circoncis et fidèles à la loi de Moïse et à sa foi, étaient sauvés et préparés à l'union avec le Rédempteur. Les enfants circoncis étaient aussi sauvés par ce sacrement figuratif du baptême. Ceux qui mouraient avant la circoncision reçue pouvaient être sauvés, comme dans l'Église noachique, par le sacrement figuratif de l'Église primitive; il faut certainement dire la même chose des femmes qui n'étaient pas soumises à la circoncision, et pour lesquelles le sacrement figuratif général était toujours requis.

En dehors du peuple d'Israël, les moyens de salut continuèrent à être les mêmes jusqu'au Messie pour tous les peuples;

par la foi, définie précédemment par les paroles de l'Apôtre, et par les sacrements noachiques, on appartenait à l'âme de l'Église, et dès-lors on pouvait être sauvé, pourvu qu'on correspondît à la grâce dans le degré jugé convenable par la bonté miséricordieuse de Dieu.

Dans le sentiment très-grave et très-respectable des théologiens qui, comme saint Grégoire et saint Thomas, pensent qu'avant la loi mosaïque il n'y avait pas de sacrement déterminé pour effacer le péché originel, quoiqu'il pût y avoir quelque cérémonie libre et quelque signe extérieur de la foi, les enfants comme les adultes auraient été délivrés de la tache originelle par la foi seule, dont le baptême est le sacrement : les adultes par leur propre foi, les enfants par les prières et la foi de leurs parents. Nous avons donné les raisons qui nous font pencher, avec saint Augustin, vers les sacrements figuratifs du baptême dans tous les temps. Nous en ajouterons une toute de miséricorde, c'est que, quand la foi fut éteinte par le paganisme, un grand nombre d'enfants mourant avant de pouvoir par eux-mêmes retourner à la foi, n'auraient pu être sauvés par des parents sans foi ; tandis qu'en admettant le sacrement, bien qu'il fût administré par des incrédules qui voulaient accomplir par ce rit ce que toute l'humanité ou mieux l'Église accomplissait, ces enfants arrivaient au salut par la foi implicite, suffisante avec le sacrement.

Du reste, l'Église n'ayant rien décidé sur ce point, chacun est libre d'adopter le sentiment qui lui paraîtra mieux concorder avec les préceptes et les vérités de la foi de l'Église, et aussi avec les divines perfections de Dieu et son infinie miséricorde, sans toutefois blesser sa justice.

Enfin, par la venue du Messie, l'Église a cessé d'être figurative pour prendre sa forme accomplie. Dès-lors les sacrements ont conféré immédiatement la grâce qu'ils signifient et ils ont incorporé au Rédempteur tous ceux qui y participent. Partout donc où l'Évangile est suffisamment promulgué, nul ne peut être sauvé sans la participation au sacrement qui fait entrer dans le corps de l'Église. Il faut absolument avoir reçu le baptême, soit véritable, soit par le martyre, soit par le désir de la charité. Ainsi les martyrs qui n'étaient pas baptisés, et qui mouraient pour la

foi de Jésus-Christ, étaient baptisés dans leur sang. Les catéchumènes qui aspirent au baptême, et qui meurent sans pouvoir le recevoir, sont sauvés par le vœu qu'ils en ont, puisque ce vœu est un acte de foi, d'espérance et de charité, vertus dont le baptême est le sacrement.

Mais nous avons ici à parler des enfants qui meurent sans baptême, des hérétiques et des schismatiques, et enfin des infidèles et des Juifs.

Avant tout, il faut se rappeler que l'Église, la société fondée par la rédemption, a existé sous plusieurs états successifs qui n'en altèrent pas l'unité. D'abord, elle existe en germe depuis Adam jusqu'à Noé, et depuis Noé jusqu'à Moïse. A dater de Moïse, les éléments épars de l'Église se réunissent dans la société juive, qui devient, par l'institution divine, plus complète, le centre de l'Église, l'Église visible constituée par un corps et une âme ; et les élus des autres nations, demeurant toujours sous la loi noachique, appartiennent à l'âme de l'Église mosaïque. Par Jésus-Christ, l'Église visible est définitivement constituée dans toute la perfection de la réalité; elle cesse d'être figurative pour consommer en elle toutes les promesses. Dès-lors on ne peut plus appartenir au corps de l'Église que par la réception des sacrements et par tous les liens extérieurs dont nous avons parlé ci-dessus. Mais toutes les nations infidèles et les Juifs peuvent par la foi, l'espérance et la charité, et par la pratique convenable de la loi noachique pour les nations, et de la loi mosaïque pour les Juifs, appartenir à l'âme de l'Église, pourvu que, pour les uns et les autres la bonne foi existe avec l'impossibilité de connaître la vérité de l'Église de Jésus-Christ.

Ces principes qui sont ceux de la plupart des théologiens étant posés, que devons-nous penser en premier lieu des enfants qui meurent avant d'avoir reçu le baptême? D'abord Jésus-Christ a mérité pour tous les hommes la restitution complète du bonheur naturel, du bonheur conforme à la nature humaine telle qu'elle a été créée. Et comme ce bonheur appartient à la nature de l'homme par elle-même, il n'y a besoin d'aucune application de la rédemption pour rendre la nature humaine capable de l'atteindre ; il est rendu à tous

ceux qui n'y mettront pas obstacle par le seul fait de l'Incarnation et de la Rédemption. Et il est de même probable qu'aussitôt après la promesse du Rédempteur, tous les hommes purent arriver à ce bonheur et que les âmes des justes en jouirent en attendant la venue du Messie. Ce bonheur naturel, tous les enfants qui meurent avant d'avoir été surnaturellement régénérés, y ont droit et en jouissent puisqu'ils n'ont pu y mettre aucun obstacle. En effet, le péché originel dont ils sont matériellement coupables ne détruit pas leur nature, et ne lui enlève pas ses droits.

Mais il en est autrement du bonheur surnaturel de la vision béatifique. Le péché originel dont Adam se rendit librement coupable, et que par suite chaque âme commet matériellement et nécessairement par son premier acte (1) est la destruction même de l'état surnaturel, et un obstacle invincible à la vision béatifique; toute créature est incapable d'arriver à ce bonheur par elle-même. Pour contempler Dieu dans son essence, il faut être incorporé à Jésus-Christ, il faut appartenir au moins à l'âme de l'Église. Or, les enfants qui n'ont point été baptisés, n'appartiennent ni au corps ni à l'âme de l'Église, parce qu'ils sont incapables d'aucun acte personnel. Si donc ils meurent dans cet état, il est impossible qu'ils arrivent au bonheur surnaturel. Telle est la Foi de l'Église justifiée par la saine raison.

Cependant faut-il en conclure que ces enfants seront malheureux? L'Eglise ne l'a point enseigné, la peine du dam pour eux ne sera qu'une privation d'un bonheur qui n'était point dû à leur nature et dont elle ne peut, par conséquent, sentir le besoin. S'ils savent qu'ils sont privés de ce bonheur, ils sauront aussi qu'ils en sont incapables et qu'ils ne l'ont point perdu par leur faute; ils n'auront donc ni regrets, ni remords. Bien plus, soumis à la volonté de Dieu, par la loi de leur nature, ils l'aimeront et le connaîtront par toutes leurs forces naturelles, et ne désireront ni ne regretteront ce dont ils sont incapables, et ce qui serait contraire à la nature de Dieu. Cette doctrine est celle de saint Thomas et d'un grand nombre de

(1) Voir Leçon XXVII et suiv.

théologiens ; elle est aussi plus conforme aux principes que nous avons exposés dans tout ce Cours, et s'accorde mieux avec l'infinie bonté de Dieu que l'opinion des théologiens qui pensent que ces enfants souffriront.

Or, ce que nous venons de dire des enfants des chrétiens qui meurent sans avoir reçu le baptême, doit s'appliquer à tous les enfants morts sans avoir reçu le baptême figuratif de l'Église adamique, de l'Église noachique et de l'Église mosaïque ; et aussi à tous les enfants des infidèles, des hérétiques, des schismatiques, des Juifs, qui, depuis Jésus-Christ, meurent sans avoir pris part à aucun sacrement figuratif ou réel de la régénération. Ainsi dans tous les temps, ces enfants morts dans l'état de nature, seront privés du bonheur surnaturel ; mais ils n'en souffriront pas, et jouiront au contraire pleinement d'un bonheur conforme à leur nature.

Les adultes de tous les temps qui n'auraient reçu aucun sacrement de la régénération soit figuratif, soit réel, sans qu'il y eût de leur faute, et qui, n'ayant pu avoir aucune connaissance de la révélation, auront cru en Dieu et l'auront aimé, autant qu'ils l'auront connu naturellement, et qui mourront dans cet état, partageront le sort des enfants morts sans baptême. Seulement ils auront sans doute à expier les fautes de la fragilité humaine, qui seront d'autant moins considérables pour eux qu'ils auront été moins éclairés et moins instruits.

Les Juifs qui, depuis l'abolition des sacrements figuratifs et des cérémonies légales, auront été circoncis et auront pratiqué la loi de Moïse dans son véritable esprit, et qui n'auront pu en aucune façon s'éclairer sur la vérité du Christianisme, en un mot, qui auront possédé la bonne foi suffisante, dont Dieu seul est juge ; ces Juifs, disons-nous, appartiennent à l'âme de l'Église et pourront, par conséquent, arriver à la vision béatifique. Mais la bonne foi est plus difficile pour les Juifs que pour bien d'autres ; la raison en est qu'ils vivent au milieu des chrétiens et qu'ils ont entre les mains, dans les saintes Écritures, les preuves de la venue du Messie.

Les infidèles, depuis Jésus-Christ, sont par rapport à l'Église chrétienne, dans le même état où étaient les païens par rapport à l'Église mosaïque ; ceux d'entre eux qui, à toutes ces épo-

ques, auront reçu le sacrement figuratif de la loi naturelle ou adamique et noachique, et qui auront reconnu le Dieu suprême, auront cru et espéré en lui, l'auront aimé et qui auront observé la loi de leur conscience, seront, dit l'apôtre saint Paul, jugés d'après elle ; ils pourront appartenir à l'âme de l'Église, et par conséquent encore arriver à la vision béatifique. Mais combien cela est difficile pour eux, dont le culte corrompu a été dans presque tous les temps une violation des lois, non-seulement surnaturelles, mais même naturelles !

Les hérétiques, protestants ou autres, et les schismatiques, en un mot, tous les chrétiens séparés du corps de l'Église, qui auront reçu le baptême dans la forme et la matière instituées par Jésus-Christ, et qui l'auront reçu dans la bonne foi, conformément à leur croyance, doivent aussi être considérés comme appartenant à l'âme de l'Église. Il y a donc tout lieu de croire encore qu'ils peuvent arriver au bonheur surnaturel, mais il faut que la bonne foi soit réelle et non pas fictive, et Dieu seul est le juge de cette bonne foi.

En résumé donc, Jésus-Christ après sa mort alla communiquer les fruits de la rédemption à toutes les âmes des justes qui attendaient sa venue depuis Adam jusqu'à lui. Ces âmes, préparées par les sacrements figuratifs, furent incorporées à Jésus-Christ, par la grâce qu'il leur avait méritée et qu'il leur communiqua. Depuis l'établissement de son Église, cette même grâce est donnée par les sacrements mêmes à tous ceux qui les reçoivent. Les âmes qui ne peuvent les recevoir, mais qui appartiennent à l'âme de l'Église, reçoivent sans doute la communication de Jésus-Christ, après leur mort, de la même façon que la reçurent les âmes des justes qui attendaient sa venue.

C'est ainsi que la plupart des grands théologiens ont entendu ce point de doctrine : Hors de l'Église point de salut ; nous n'avons fait que préciser en détail leur doctrine et ses conséquences ; nous ne donnons point de nouveautés, mais nous montrons aux sophistes argutieux combien ils comprennent mal ce qu'ils combattent, et qu'il n'est aucun point de la doctrine de l'Église qui puisse être attaqué rationnellement, quand on voudra se donner la peine de l'étudier avant de le combattre.

Cependant, nous devons ajouter que l'Église n'ayant point prononcé sur la grande question du salut des infidèles, des hérétiques, des schismatiques, etc., qui sont dans la bonne foi, les doutes et les difficultés qui se présentent contre le salut de ces âmes, sont des raisons trop puissantes pour permettre de rien négliger de ce qui peut contribuer à assurer leur sort éternel.

Enfin, si l'on demande : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas rendu le salut également facile à tous? nous répondrons d'abord qu'il ne le devait à personne, puisque c'est une faveur et une grâce dont toute créature est incapable par elle-même, et qui n'est point due à sa nature ; en second lieu il n'était point obligé à opérer la rédemption; s'il l'a fait, c'est par pure bonté, et nulle créature n'y avait droit. En troisième lieu, l'homme est libre, et Dieu ne peut vouloir détruire son œuvre, ni changer les lois qu'il a établies en instituant la nature des êtres par la création; or, toutes les conséquences de la liberté humaine, qui ont rendu le salut surnaturel plus difficile pour un grand nombre d'âmes, sont des lois générales que Dieu ne doit, ni ne peut empêcher, sans changer la nature de l'homme. La rédemption ne pouvait être la destruction de la création, elle n'en est que la réparation et le complément. Et quoi qu'il arrive, Dieu, dont la miséricorde et la justice sont infinies, saura bien tout compenser de la manière la plus équitable, sans violer sa loi éternelle, et sans léser la nature de ses pauvres créatures. Sa science est infinie et la nôtre est bornée, le peu qu'il nous laisse entrevoir suffit pleinement pour satisfaire une raison droite, et nous devons croire que si nous connaissions tout, nous serions éblouis de l'éclat de sa justice et de sa miséricorde ; et c'est même ce qui rendra le crime des âmes rebelles plus coupable et leur châtiment plus effrayant.

Mais quant aux incrédules et aux opiniâtres de tous les temps ; à ceux qui, ayant connu Dieu, ne l'auront point glorifié comme Dieu, ne lui auront point rendu grâces ; à ceux qui, ayant connu Jésus-Christ, auront refusé de prendre part à sa rédemption; à ceux qui n'auront pas voulu le chercher, et qui, au contraire, l'auront combattu; à ceux qui auront violé la loi surnaturelle et naturelle en opprimant leur con-

science, en étouffant ses cris accusateurs, et qui auront fini par éteindre sa lumière : pour tous ceux-là, il ne peut y avoir de doute; la raison avec la foi les sépare à jamais de Dieu, dont ils ne pourront jouir ni surnaturellement, ni même naturellement. En effet, nous avons démontré que la loi du bonheur de tout être raisonnable, est l'amour de Dieu, l'obéissance libre et volontaire à sa loi éternelle. Hors de là, nulle félicité possible, puisque Dieu est la source unique de tout bien. Il s'ensuit que l'âme, séparée de Dieu par un acte libre de sa volonté, ne peut être heureuse; il y a impossibilité radicale tant du côté de sa nature que du côté de Dieu. Tant que l'âme est unie au corps, elle est dans l'épreuve et la succession du temps, elle peut changer, elle est sous l'empire de la loi de miséricorde et de rédemption; mais l'âme coupable qui a violé la loi éternelle de la charité, qui s'est séparée de Dieu, qui a effacé son image en elle-même, et qui dans cet état se sépare du corps par la mort, fixe son sort à jamais. L'acte par lequel elle se sépare du corps la met hors de l'épreuve, la soustrait au bienfait de la rédemption, par la mort elle se trouve dans toute la simplicité de ses puissances; l'usage qu'elle en fait dans cet instant est un acte d'amour de soi, de préférence de la créature au Créateur; acte qui consomme et fixe sa séparation de Dieu en la maintenant dans l'amour et l'attachement pour les actes mauvais de sa vie. Cet acte, elle l'accomplit, pour ainsi dire, seule; le corps n'est plus habitable pour elle, sa coopération est ici purement négative; l'âme s'en va parce que c'est la loi, mais elle s'en va dans la violation de la loi de sa nature, de la loi éternelle du bonheur, elle consomme cette violation par l'acte nécessaire de toutes ses puissances, acte complet, parce qu'elle est simple; acte qui fixe éternellement et nécessairement son sort, parce qu'elle est intelligence pure, séparée par cet acte même. Or, tout acte d'une intelligence, séparée ou pure, est une modification de sa nature, une modification de sa forme et de son être, qu'elle ne peut plus changer, parce qu'elle n'a ni conçu ni créé sa substance et sa forme. En outre, elle sort des actes successifs et du temps, pour entrer dans l'immuable éternité, où la loi éternelle seule régit tous les êtres et les coordonne dans la justice; l'applica-

tion de la rédemption qui donne l'état surnaturel à l'âme est du temps, et l'âme passée dans l'éternité ne peut plus la recevoir.

Cependant, cet acte final qui a fixé le sort de l'âme est libre et coupable dans son principe et dans toutes ses causes, puisque l'âme l'a voulu dans les actes de sa vie d'épreuve ; bien donc que le passage du temps à l'éternité soit nécessaire, la culpabilité de l'âme qui l'accomplit dans la haine et la séparation de Dieu, est volontaire et libre dans tous les actes antécédents qui l'ont amenée. Or, comme il n'est pas au pouvoir de Dieu même de changer la liberté qu'il a créée, de la nécessiter, et que d'autre part elle vient de se fixer dans la haine de son Créateur, et dans la préférence d'elle-même à lui, il s'ensuit que la séparation est éternelle. Bien plus, comme Dieu ne pourrait rendre ces âmes au bonheur qu'en se communiquant à elles, et que par leur nature fixée, elles y répugnent et elles le haïssent, il y aura encore de la part de Dieu miséricorde envers elles, en n'augmentant pas leurs tourments par une communication de lui-même, dont elles sont incapables et qui leur répugne, malgré le violent désir qu'elles en ont et les regrets cuisants de l'avoir perdue par leur faute. Et c'est même là ce qui explique l'horrible tourment de la peine du dam, qui sera le déchirement continuel de la discorde et de la contradiction dans l'âme du réprouvé. D'une part, sa nature d'image de Dieu aspire vers son type par le fonds même de son être, et d'autre part, cette nature, viciée par sa faute et déformée, est incapable de vouloir l'aimer, incapable d'en remplir le vide immense de son être. Elle a voulu s'aimer elle-même plus que Dieu, elle a voulu s'aimer dans ses actes, elle persévère nécessairement dans cet amour criminel, violation de la loi éternelle de tous les êtres ; et en se repliant sur elle-même pour satisfaire cet amour de soi, elle rencontre l'image de Dieu qui est sa substance ; elle retrouve l'image de Dieu qui est sa raison, elle retrouve l'impression de la loi éternelle qui est sa conscience, elle retrouve l'image du Verbe de Dieu qui est son intelligence, elle retrouve l'image du Saint-Esprit qui est son amour et sa volonté, pervertie et mauvaise ; en se cherchant donc en elle-même pour satisfaire son besoin éternel et nécessaire d'amour ; elle retrouve

dans toute sa nature et son être le Dieu qu'elle haït; pour fuir alors, elle voudrait briser les liens de sa nature spirituelle, anéantir en elle l'image de Dieu, c'est-à-dire cesser d'être, puisqu'elle ne peut exister sans être cette image. De là, cette exclamation du désespoir dont parle le Seigneur dans l'Évangile : « Alors, ils commenceront à crier aux montagnes : Tombez sur nous; et aux collines : Couvrez-nous (1). » Mais vainement les réprouvés appelleront le néant et la destruction; l'âme est indestructible de sa nature; éternellement elle sera l'image de Dieu, éternellement donc elle sera elle-même son enfer et son bourreau. Le dogme des peines éternelles est donc une vérité qui découle nécessairement de la nature de Dieu, de celle de l'homme, et de la loi éternelle. Pour en donner la démonstration complète et mathématique, nous n'aurions qu'à rappeler à l'esprit tous les principes que nous avons exposés dans ce Cours sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme, sur les perfections divines, sur la loi éternelle qui a obligé Dieu à chercher sa gloire comme fin suprême de toutes ses œuvres; sur la rédemption et l'impossibilité pour l'homme comme pour toute créature de se tourner de soi-même vers Dieu, une fois qu'elle s'en est séparée. De toutes ces vérités ressort, en effet, la nécessité des peines éternelles pour tous les êtres raisonnables qui violent les lois de leur nature et de leur destinée, avec la loi éternelle qui régit tous les êtres et pour l'accomplissement de laquelle toutes les autres lois sont établies.

Nous avons étudié l'homme dans son origine, dans sa nature physique et spirituelle, dans ses destinées, dans ses rapports avec le monde créé pour lui, avec Dieu, son Créateur et son Rédempteur; ce qui nous a conduits à l'envisager dans son histoire fondamentale, dans les divers moyens qui lui ont été proposés, suivant les temps, pour arriver à sa fin soit naturelle, soit surnaturelle; nous avons vu comment il arrive à cette fin, et comment il s'en éloigne en fixant son sort dans le bonheur ou dans le malheur pour l'éternité, par un choix libre de sa volonté.

(1) Luc. XXIII, 30.

Nous n'avons plus qu'un mot à ajouter pour compléter notre sujet, par la destinée réservée au corps, instrument des œuvres de l'âme, et qui doit partager un jour son sort heureux ou malheureux.

Or, le dogme de la résurrection des corps est une conséquence de l'état surnaturel dans lequel l'homme fut créé, de la réparation plus sublime de cet état par la rédemption, par conséquent fondé sur la nature de l'homme et sur celle de Dieu aussi bien que sur l'indestructibilité de la création, qui quoique périssable dans ses formes et dans ses modes d'être ne sera pourtant point détruite, ne sera point anéantie, mais seulement transformée en de nouveaux cieux et une nouvelle terre, comme l'enseigne l'Écriture. Mais puisque le monde a été fait pour l'homme, il est juste et raisonnable, il est logique d'admettre que les âmes humaines reprendront leurs corps au temps fixé pour le renouvellement complet de l'œuvre de Dieu, lorsque l'humanité aura accompli ses destinées, desquelles dépendent celles du monde créé pour elles.

Ce grand acte de la résurrection et de la transformation dernière ne coûtera pas plus à Dieu que celui de la création, dont il sera le renouvellement complet; il ne lui coûtera pas plus que la rédemption, dont il sera la consommation finale. Mais l'incrédulité humaine dont la curiosité est insatiable demande comment nous ressusciterons? Elle y voit des obstacle sans nombre, elle demande comment la substance organique humaine qui a passé dans tant de corps soit d'hommes, soit d'animaux, qui a varié pour chaque âge, dans le même individu, qui a été employée par tant d'individus différents, pourra revenir à chacun, s'individualiser de nouveau, pour que chaque âme retrouve le corps avec lequel elle a bien ou mal vécu dans le temps de son épreuve?

Quand même toutes ces difficultés seraient insolubles pour notre raison, cela ne prouverait rien contre la puissance et la science de Dieu. Mais si nous entrevoyons quelque solution, cela doit suffire pour faire taire les murmures de la curiosité incrédule. Or, ne nous a-t-il pas été démontré que le monde physique avait été créé pour le monde moral; que l'homme résumait dans son corps toutes les substances matérielles? Par

conséquent, que la matière créée était en partie destinée à former les corps de tous les hommes qui naîtraient. D'autre part, n'avons-nous pas vu comment la matière employée par les âmes à des actes mauvais, est viciée et souillée dans sa substance; et, par contre, elle doit être aussi sanctifiée par la rédemption et par l'usage saint qu'en font les élus. Dès-lors ne suit-il pas de là qu'à la fin, la matière sera comme partagée en deux grandes portions, l'une sanctifiée et spiritualisée dans laquelle tous les élus retrouveront les corps sanctifiés ; et l'autre viciée et corrompue, où les réprouvés reprendront les instruments de leurs crimes pour en faire les instruments de leurs douleurs?

Savons-nous d'ailleurs ce qu'est au fond la matière, la connaissons-nous dans sa substance intime? Non, sans doute; c'est là un secret que Dieu s'est réservé, et sans lequel pourtant nous ne pouvons rien objecter à sa puissance dans l'acte de la résurrection. Cependant, s'il est vrai, comme tout porte à le croire, qu'outre ce corps composé d'organes visibles et tangibles, dont la substance change et se renouvelle sans cesse, chaque homme a un autre corps plus subtil, ce corps qui est le principe vital, le principe hémato-nerveux, dont nous avons reconnu l'existence, qui est l'instrument direct de l'âme, qui régit tous les organes, qui en prend la forme et les anime tous, ce corps subtil ne change probablement pas, et il peut bien ne pas passer d'un individu à un autre. Dieu en créant la substance dont il est formé, et qui paraîtrait remplir les espaces immenses, peut bien l'avoir calculée sur le nombre des hommes qui naîtraient dans toute la suite du temps. Il peut en avoir établi les lois de façon que chaque corps subtil, après avoir été uni à une âme, ne le fût plus à une autre, et que pourtant, par son retour à la masse commune par la mort de chacun, l'équilibre se maintînt toujours. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais elle vaut bien les négations de l'incrédulité.

Ne pourrait-on pas dire encore que chaque âme reprendra la substance matérielle, qui, à chaque période de la vie du corps, aura été plus immédiatement employée à faire le bien ou le mal, et qu'ainsi tout se retrouverait dans l'ordre?

Enfin, il est démontré que l'enveloppe solide et superficielle

de la terre a augmenté, depuis la création, par les débris d'une multitude d'êtres organisés, qui sont là comme dans l'attente de la rénovation de la terre, pour revenir donner aux âmes leurs vêtements corporels. Tous les jours cette enveloppe de la terre s'augmente et s'accroît; or, qui nous dira combien de substance humaine est immobilisée là soit directement, soit après avoir passé par les végétaux et les animaux? Par toutes ces considérations, hypothétiques sans doute, on entrevoit que si nous connaissions mieux les lois de la matière et sa nature dans tout l'univers, nous ne verrions aucune difficulté à la résurrection des corps. Écoutons donc l'Apôtre nous prouvant cette résurrection et nous l'expliquant : « Puis donc qu'on vous a prêché Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts, comment certains d'entre vous osent-ils dire qu'il n'y a point de résurrection des morts? En effet, s'il n'y a point de résurrection des morts, Jésus-Christ n'est donc point ressuscité ; » car Jésus-Christ est mort, et si la résurrection est impossible, il n'est pas ressuscité : « mais alors notre prédication est vaine et votre foi est vaine aussi ; » car elle repose sur la vérité de sa résurrection. Bien plus, « nous sommes convaincus d'avoir été de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous témoignons contre Dieu, la vérité même, qu'il a ressuscité Jésus-Christ, qu'il n'a pas ressuscité, si les morts ne ressuscitent pas. Si Jésus-Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés; et tous ceux qui sont morts » dans la foi, l'espérance, la grâce et la charité « du Christ, ont péri pour toujours; » car, si le corps ne ressuscite pas, l'âme périt également, puisqu'elle ne peut-être éternellement sans son corps. De sa nature elle est la forme du corps, elle ne peut commencer d'exister sans lui, elle ne peut exercer toutes ses puissances sans lui, en sorte qu'à moins que Dieu n'enlève violemment à l'âme sa nature et son état naturel, il doit lui rendre son corps. S'il ne le lui rend pas, elle sera dans la souffrance de la violation de sa nature. « Si cela était ainsi, continue l'Apôtre, et si nous n'avions d'espérance en Jésus Christ que pour cette vie, nous serions les plus malheureux de tous les hommes, » puisque nous renonçons à tout, nous sacrifions tous les plaisirs, nous combattons pour suivre la loi de Dieu qui serait ainsi injuste à notre égard,

puisqu'il exigerait de nous une vie de luttes et de combats, sans aucune compensation.

« Mais maintenant le Christ est ressuscité d'entre les morts, pour être les prémices de ceux qui dorment. Car, comme la mort est venue par un homme » dans ceux qui naissent de lui, « la résurrection des morts doit venir aussi par un homme » dans tous ceux qui sont régénérés, reconquis par lui. « Et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Jésus-Christ, » qui a vaincu la mort pour tous. « Et chacun en son rang, Jésus-Christ le premier, comme les prémices de tous ; puis ceux qui sont à lui, qui ont cru en son avénement. Ensuite viendra la fin; lorsqu'il aura remis l'Église, son royaume, à Dieu son Père, et qu'il aura détruit l'empire de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu des démons. Car il faut que le Christ règne dans l'Église, jusqu'à ce que son Père ait mis tous ennemis sous ses pieds. Or, la mort sera le dernier ennemi qui sera détruit, car Dieu a tout soumis sous les pieds de son Christ, dit l'Écriture ; mais lorsqu'elle dit que tout lui est assujetti, il est indubitable qu'il faut en excepter celui qui a assujetti toutes choses. Lorsdonc que toutes choses auront été assujetties au Fils, alors il sera lui-même assujetti » par tout son corps mystique, son Église, à celui qui lui aura assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous, » et qu'il soit à tous les élus tout leur bonheur. Or, pour que tout cela arrive, il faut que nous ressuscitions. La gloire de Dieu, celle du Christ, comme la nature de notre âme, exigent donc la résurrection.

« Mais, dira quelqu'un, comment les morts ressuscitent-ils? Quel sera le corps dans lequel ils reviendront? — Insensé, ne voyez-vous pas que ce que vous semez n'est point vivifié, s'il ne meurt auparavant ? Car, quand vous semez, vous ne semez pas le corps de la plante qui doit naître, mais le grain seulement, comme le grain du blé ou de toute autre chose. Mais Dieu lui donne un corps tel qu'il lui plaît ; et il donne à chaque semence le corps qui lui convient. » Il donnera de même à chaque âme, le corps qui lui conviendra suivant ses mérites et le degré de gloire auquel elle sera appelée.

» Toute chair n'est pas la même chair : mais, autre est la chair des hommes, autre est la chair des bêtes, autre celle des

oiseaux, autre celle des poissons. » Ce texte ferait penser que l'Apôtre ne parle pas ici de la substance grossière des organes qui est composée des mêmes éléments, mais bien de ce corps subtil, propre à chaque groupe d'êtres organisés.

« Il y a, continue-t-il, des corps célestes et des corps terrestres : mais les corps célestes ont un autre éclat que les corps terrestres. Et parmi les corps célestes, autre est la clarté du soleil, autre est la clarté de la lune, autre est la clarté des étoiles ; et parmi les étoiles, l'une diffère de l'autre en clarté. Il en arrivera de même dans la résurrection des morts ; » ils diffèrent en gloire les uns des autres. « Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera incorruptible ; il est semé dans l'ignobilité, il ressuscitera dans la gloire ; il est semé dans l'infirmité, il ressuscitera dans la force. Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. Car s'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel, selon qu'il est écrit : Adam, le premier homme, a été fait en âme vivante, et le second Adam, Jésus-Christ, en esprit vivifiant. » Lui, qui est la lumière increéée, est venu pour illuminer, pour vivifier le corps subtil et lumineux qui a été obscurci par le péché, et asservi par la matière grossière des organes qu'il revêt. « Mais ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, c'est le corps animal et ensuite le spirituel. Le premier homme tiré de la terre est terrestre ; le second, venu du ciel, est céleste. Or, comme le premier homme a été terrestre et est mort, ses enfants sont terrestres et doivent mourir ; et comme le second homme est céleste et est ressuscité avec un corps glorieux et immortel, ses enfants aussi sont célestes et doivent ressusciter avec un corps glorieux et immortel. Comme donc nous avons porté l'image de l'homme terrestre ; il faut que nous portions l'image de l'homme céleste. »

« Or, je vous dis ceci, mes frères, parce que la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu : et que la corruption ne possédera point cet héritage incorruptible. » Ce ne sera donc point avec un corps de chair et de sang, avec un corps corruptible que nous ressusciterons.

« Voici donc un mystère que je vais vous dire : Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés dans cet

état glorieux et conforme à Jésus-Christ. Le corps des élus seuls sera glorieux et impassible, tandis que les réprouvés ressusciteront avec le corps du péché et de la corruption d'Adam, pour souffrir (1). Ainsi tout ce qui aura été régénéré par le Christ ressuscitera comme lui pour la gloire dans un corps immortel, céleste, où la chair et le sang n'auront plus de part, ce qui reviendrait assez à ce corps lumineux, éthéré dont nous avons parlé ci-dessus; corps qui passera comme celui du Christ sous les lois de l'éternité et de l'infini par son union avec l'intelligence divine, afin qu'il puisse contempler Dieu dans son essence. Tandis qu'au contraire le corps des réprouvés, composé de toute la matière corrompue qu'ils auront employée au péché, sera la réunion de tous les principes du désordre physique; le fluide éthéré, principe du feu inextinguible, n'y régira aucun élément organique dans l'ordre, et de là tous les tourments corporels que l'âme éprouvera par ses sens au milieu de l'horreur éternelle, de la discorde de son être et du désordre de tous les éléments de son corps, qui portera en soi-même cet incendie éternel brûlant toujours sans jamais consumer.

La résurrection des corps est donc une conséquence de la nature de l'âme, de la rédemption et de la résurrection de Jésus-Christ, et du but que Dieu s'était proposé en créant l'homme. Elle ne sera pas d'ailleurs plus difficile à Dieu que la création; et ce que nous entrevoyons des lois profondes de la matière, joint à ce que l'Apôtre nous enseigne des qualités des corps ressuscités, nous prouve que si nous connaissions tous les secrets des œuvres de Dieu, les lois intimes de la matière et de son union avec l'esprit, la résurrection des corps n'offrirait aucune difficulté à notre raison.

CONCLUSIONS.

Arrivés au terme de ce Cours, il est important de nous recueillir pour considérer dans un coup d'œil d'ensemble les grandes vérités que nous avons étudiées en détail. Nous nous convain-

(1) I Cor. xv.

crons par là de nouveau de la nature de ces vérités, de leur profondeur et du caractère divin de l'enseignement de l'Église catholique. En effet, toutes ces vérités sont des corollaires, des conséquences logiques de la nature de Dieu même; or, de tout ce qui peut nous être connu, Dieu est l'être que nous connaissons le mieux, parce qu'étant l'être nécessaire, il ne peut être de deux façons contradictoires, il ne peut être que ce qui est absolu; et la vérité absolue, c'est Dieu, c'est l'être nécessaire; et par conséquent toutes les vérités qui découlent de sa nature, sont des vérités nécessaires. Il suit de là que tous les dogmes enseignés par l'Église sont marqués du caractère de la nécessité dans un sens ou dans un autre, et c'est pour cela qu'ils sont la vérité absolue, la seule qui explique tout, qui rend compte de tout, qui satisfait toute intelligence. Ces vérités dogmatiques sont la clef de toute science, le moyen de toute démonstration vraiment philosophique; leur évidence se démontre comme un problème de géométrie, soit directement, soit par l'absurde; mais dans l'un et l'autre cas, l'évidence n'en est pas moins grande, et toutefois aussi la démonstration laisse, dans l'un et l'autre cas, le point mystérieux, profond, insaisissable pour nous, qu'il faut admettre en toutes choses et qui, en toutes choses, prouve que la science de l'être infini seul ne connaît point de mystère, qu'elle sait tout et qu'elle a tout fait.

C'est donc de ce point de vue du caractère divin de la nécessité des vérités dogmatiques que nous allons résumer notre Cours.

Et d'abord il existe un être nécessaire qui a tout fait, qui a créé le monde et ce qu'il renferme. L'existence de Dieu est une nécessité sans laquelle rien ne peut s'expliquer.

Nous avons, en effet, reconnu dans cet univers un plan général et harmonique qui a dû nécessairement être conçu et exécuté par une intelligence souveraine. La matière est d'elle-même inerte et impuissante, elle n'existe même pas par elle-même et abstractivement, elle n'existe que dans les corps, dans les êtres matériels; elle ne peut exister sans une forme déterminée; or, toute forme est une idée, une conception qui suppose nécessairement une intelligence qui soit la forme des formes. En outre, tous les êtres matériels ont nécessairement

commencé, puisque tous subissent des transformations et cessent d'être. La terre que nous habitons a commencé, puisque nous suivons comme par degrés son accroissement, ses changements ; que nous analysons ses éléments et que nous sommes certains que par eux-mêmes ils sont indifférents à tel ou tel mode d'existence.

Cette terre est dans sa structure, dans sa disposition, dans sa forme générale et dans ses formes particulières superficielles, en harmonie avec les astres, et avec tous les êtres organisés qui trouvent à sa surface les conditions de leur existence.

Ce que nous disons de la terre est tout aussi vrai des astres; nous avons prouvé que tous sont combinés dans leur position et leurs mouvements respectifs pour maintenir l'harmonie du plan qu'ils constituent, et fournir par là les conditions nécessaires d'existence aux êtres vivants. Il en est d'ailleurs de leur matière et de leur forme comme de celles de la terre, elles ont nécessairement commencé.

Les végétaux et les animaux naissent et meurent tous; ils sont tous produits spécifiquement par la forme et dans la forme immutable de chaque espèce, les espèces ont donc été nécessairement créées, puisqu'elles ne peuvent exister d'elles-mêmes et que les lois de la vie sont opposées aux lois générales de la matière qui tendent sans cesse à détruire les substances organiques, à les immobiliser, à les cristalliser.

L'homme a été aussi créé spécifiquement, il a commencé comme tous les autres êtres. L'univers et tous les êtres qu'il renferme ont donc nécessairement commencé, c'est un fait d'évidence.

Mais comment ont-ils commencé? il n'y a que deux solutions au problème. Ou bien tous les êtres ne sont, comme le soutiennent les panthéistes, que des parties d'un seul être nécessaire, qui se développe en chacun d'eux, et qui étant l'être nécessaire se retrouve en chacun ; en sorte que tout est dans tout, et que chaque être représente tous les êtres. Ou bien, tous les êtres sont distincts, existent en eux-mêmes et sont l'œuvre d'un seul être nécessaire, absolu, existant par lui-même, qui a créé, distincts de lui et distincts entre eux, tous les autres êtres.

Or, la première hypothèse, qui est le panthéisme matérialiste, conduit nécessairement à l'absurde. En effet, si tous les êtres sont l'être nécessaire, cet être est à la fois créé et incréé, fini et infini, borné et sans borne, divisible et indivisible; nécessaire et contingent, car ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être; or, les créatures peuvent ne pas être, puisque de fait un grand nombre d'espèces végétales et animales ont cessé d'être, et que toutes les autres peuvent tout aussi bien disparaître; que la terre, etc., n'a pas toujours été ce qu'elle est.

En outre, les espèces animales et végétales sont fixes et déterminées, mais elles sont variables dans les individus; ces individus eux-mêmes sont indépendants les uns des autres. Chaque espèce ne peut représenter et ne représente pas, de fait, toutes les autres espèces, ni à plus forte raison tous les êtres; il y a une gradation sériale d'organes et de fonctions qui différencie les espèces, et qui établit la série animale comme la série végétale; cependant s'il y avait unité de plan, unité de composition dans l'organisme, c'est-à-dire si chaque espèce représentait toutes les autres espèces, il n'y en aurait qu'une, et dès-lors son existence serait impossible. La vie des êtres organisés exige, en effet, un règne animal, et ne peut se maintenir que parce que, parmi ces êtres, les uns servent d'alimentation aux autres; que les fonctions, et, par conséquent, les organes des uns sont différents des organes et des fonctions des autres, différence nécessaire qui n'existerait pas si chaque être était tous les êtres. Et dès-lors aussi tous les êtres créés seraient impossibles, puisqu'il n'y aurait plus les conditions nécessaires à leur existence, lesquelles ne peuvent résulter que de la diversité.

Enfin, il est de l'essence de l'être nécessaire d'être souverainement parfait, immuable et infini, ou de n'être pas du tout. Or, l'être infini existe par lui-même et en lui-même, il est essentiellement simple et indivisible, ou bien ne serait pas l'être infini, car s'il est composé et divisible, il est nécessairement limité, et par conséquent fini.

Dès-lors, l'être nécessaire est de sa nature incommunicable; s'il pouvait, en effet, se communiquer, ou il se communiquerait tout entier ou par parties. S'il se communiquait tout entier, il créerait un autre infini, ce qui est impossible; mais, de plus,

pour produire un autre être infini, communiqué, il faudrait qu'il pût sortir de lui-même, ce qui est impossible à l'infini nécessaire, puisqu'étant infini il est tout entier partout et ne peut, par conséquent, sortir de lui-même. S'il se communiquait par parties, il serait divisible, composé, et dès-lors ne serait plus l'être infini.

Sous quelque point de vue qu'on l'envisage, la solution panthéiste est donc physiquement et métaphysiquement absurde. Elle ne l'est pas moins moralement; car si tout est Dieu ou partie de Dieu, il n'y a plus de responsabilité morale, puisque tout acte, bon ou mauvais, est un acte divin, dont le principe et la règle sont Dieu même, agissant par une portion de son être; il n'y a plus, par conséquent, de loi morale, plus de loi sociale, plus de juste, ni d'injuste, plus de distinction entre le bien et le mal, puisque tout est divin. Partant, plus de société possible, l'empire de la force brutale est seul légitime, les êtres, portions de Dieu, se détruisant entre eux, ne sont que la Divinité se déchirant elle-même. Absurdité monstrueuse, dont la conséquence est la destruction de l'humanité et de la création tout entière.

La solution panthéiste du problème de l'existence et de l'origine des êtres étant absurde sur tous les points, nous ramène donc mathématiquement à la vérité nécessaire, que l'être nécessaire, absolu, existant par lui-même, a créé tous les autres êtres distincts de lui et distincts entre eux.

L'être divin existe donc nécessairement, par lui-même et en lui-même; il est indépendant, et distinct de tous les êtres contingents qui sont son œuvre. Mais quel est cet être?

Dieu, l'être infini et nécessaire, existe par lui-même, par conséquent, son premier caractère distinctif est l'ASÉITÉ; il est par lui-même, tandis que tous les autres êtres sont par Dieu. Mais l'être nécessaire est trois personnes distinctes, ou mieux trois personnes distinctes entre elles sont l'être nécessaire unique; en sorte que s'il manquait l'une des trois personnes, l'être nécessaire ne serait pas. Le mystère de la Trinité est donc encore une vérité nécessaire et absolue.

Nous voyons bien comment le mystère d'un seul Dieu en trois personnes est une vérité nécessaire, mais nous n'en comprenons

point la nature, ni l'essence infinie; nous voyons bien la nécessité des trois personnes, et leurs relations nécessaires, mais le reste demeure pour nous imperscrutable.

Cependant nous avons à tirer un corollaire qui est aussi une vérité nécessaire; c'est que chaque acte pur de la personne étant infini, Dieu ne se comprend, ne se contemple que par son intelligence, par son Fils. Dieu étant l'être infini et nécessaire, renfermant tout en lui-même, sa science est nécessairement infinie, éternelle, et toujours la même. C'est donc en lui-même qu'il puise nécessairement toute idée, toute connaissance, toute science de ce qu'il lui plait de créer. Il suit de là que toutes les créatures ont en Dieu leur prototype parfait; que, par conséquent, la création n'ajoute rien à Dieu, et que dès-lors, il n'a pu créer que par pure bonté et pour son bon plaisir. Mais étant le bien souverain et infini, il ne peut vouloir et rechercher que lui-même dans toutes ses œuvres, autrement il préférerait le bien fini au bien infini, l'être contingent à l'être nécessaire, ce qui implique contradiction. Le but et la fin de la création sont donc Dieu seul.

Il suit de là que toutes les lois des êtres créés sont nécessairement subordonnées à la loi éternelle qui est la raison de Dieu même; qu'elles sont coordonnées à cette loi suprême et nécessaire; que, par conséquent, une violation de cette loi amène nécessairement une réaction dans les lois des êtres créés et violateurs; cette réaction ne peut d'ailleurs avoir d'autre but que la loi même, c'est-à-dire la glorification de Dieu; c'est encore ici une vérité nécessaire que cette subordination, cette coordination, et cette réaction des lois des êtres créés; c'est le principe absolu, qui découle de la nature même de l'être nécessaire; mais l'application de ce principe à tous les cas particuliers et spéciaux est le secret de Dieu même, c'est le point mystérieux imperscrutable comme la nature divine; ce point mystérieux renferme les mystères de la bonté, de la justice, de la miséricorde et de la grâce. Dieu n'étant pas obligé à créer, la création fut donc un acte libre; mais une fois résolue, comme tous les actes de Dieu ont une relation nécessaire à sa nature, la résolution libre de créer entraîna la nécessité des lois et des moyens qui devaient conduire la création à sa fin. Or, la fin de Dieu ne

pouvant être que sa gloire, et cette gloire ne pouvant lui être rendue qu'autant qu'il est connu, il s'ensuit que la résolution de créer entraînait la nécessité des créatures intelligentes qui seules peuvent connaître.

Or, l'intelligence n'est pas une aptitude, c'est un acte qui suppose un principe actif, un être, qui, s'il n'a pas en lui-même la puissance d'être, ce qui ne peut appartenir qu'à l'être nécessaire, ait reçu cette puissance d'être d'un autre qui peut la donner. Être créé, voilà le principe; mais sans l'intelligence cet être ne connaît pas; cet être est donc intelligent, il se connaît donc d'abord lui-même; il n'est pas plus libre de se connaître qu'il n'est libre d'exister. Et dès qu'il se connaît, il s'aime nécessairement. Ces trois puissances, être, connaître, aimer, sont l'être spirituel créé, qui ne peut être sans ces trois choses; mais qui, n'étant pas l'être nécessaire, a reçu l'existence d'un autre, de Dieu dont l'être spirituel est nécessairement l'image, puisqu'il n'y a point d'être intelligent possible, sans la puissance d'être propre ou communiquée, sans l'intelligence et sans l'amour. Être intelligent ou être actif, c'est la même chose, car il n'y a connaissance qu'autant que l'être qui connaît pénètre par lui-même dans l'objet à connaître, qu'autant qu'il puisse le recevoir en lui-même, qu'il puisse l'appréhender par quelque point. Or, l'activité suppose la liberté, l'indépendance, car l'entrave absolue, la dépendance nécessaire, c'est la fixité, l'inertie absolue, c'est le contraire de l'activité. En Dieu l'indépendance est absolue, c'est pourquoi sa liberté est absolue, c'est lui-même qui est sa règle et sa loi; tout être créé dépend de Dieu qui l'a fait être, intelligence et amour, et, par conséquent, actif et nécessairement libre par sa propre nature. L'être intelligent créé est donc le principe de ses actes; mais il n'en est ni la loi ni la règle; nécessairement actif par son être, il n'agit pas nécessairement, l'exercice de son activité ne dépend que de lui; voilà pourquoi le principe agissant est la personne responsable. En outre, la fin pour laquelle Dieu créant devait créer des intelligences, exigeait aussi que ces intelligences fussent libres; car là où les actes sont nécessités, il n'y a ni mérite ni démérite, il n'y a aucune gloire rendue, parce qu'il n'y a aucune préférence, aucun choix.

La loi qui oblige Dieu à chercher sa gloire dans toutes ses œuvres, l'obligeait donc à créer les intelligences libres, dès qu'il se résolvait de les créer. Enfin, la nature d'image de Dieu, l'activité nécessaire à tout être intelligent, les opérations mêmes de l'intelligence exigent que l'être intelligent soit simple, et, par conséquent, spirituel, non composé de parties, dès-lors, n'ayant en soi aucune cause de destruction. En outre, l'être intelligent est substantiellement idée; or, toute idée une fois produite ne peut plus ne pas être produite, et si elle subsiste en elle-même, comme tout être intelligent, elle est nécessairement indestructible; c'est, en effet, ce qu'enseigne la Sagesse : « Dieu a fait l'homme d'une substance indestructible. »

Mais que l'être intelligent soit substantiellement idée, ou, en d'autres termes, qu'il ait en lui le principe actif et la mesure de tout ce qu'il peut connaître, c'est une vérité qui découle de la nature des choses. En effet, nul ne peut juger de rien s'il n'a une mesure, un terme de comparaison. Dira-t-on que cette mesure vient à l'être du dehors? que c'est, pour ainsi dire, sa première idée acquise? mais pour connaître et juger cette première idée, il lui a fallu une autre mesure, ou bien jamais il n'aurait pu juger; l'être intelligent est donc à lui-même la première mesure de sa connaissance, sa première idée; le rapport de toutes les idées qu'il peut recevoir du dehors avec son être même, lui en découvre la convenance ou la non-convenance, lui en fournit la mesure, lui en montre l'évidence. Chaque idée, chaque vérité a donc sa correspondance nécessairement intellectuelle dans l'être intelligent, comme elle l'a en Dieu, à la différence qu'en Dieu elle y est prototype éternel et divin, tandis qu'elle n'est dans l'être créé que deutérotype réfléchi, fini et créé. L'être intelligent est donc substantiellement idée, en rapport avec Dieu dont il est l'image, et avec les œuvres de Dieu dont il a la mesure deutérotypique en lui-même.

Mais que doit connaître l'être intelligent? Dieu, puisque tel est le but nécessaire de la création librement résolue. Or, Dieu ne peut être connu qu'en lui-même, ou par ses œuvres, ou par sa parole. Cependant nul être ne peut être connu en soi-même que par soi-même ou par son auteur; il peut être connu en

partie par son égal, son semblable, par la raison que ce qui est dans l'un est dans l'autre. Nulle créature n'étant l'égal, le semblable de Dieu, ne peut, par conséquent, le connaître en lui-même par les propres forces de sa nature. Les œuvres de Dieu et sa parole sont donc le seul moyen laissé à la créature intelligente pour le connaître. D'où il suit que la création et la révélation sont le complément l'une de l'autre, même au seul point de vue de la fin naturelle de l'homme.

Par cette nature de l'âme humaine, destinée à connaître Dieu par ses œuvres, elle devait être unie à un corps, à des organes sans lesquels elle ne peut saisir les êtres physiques, nécessairement faits pour l'homme afin de le conduire à Dieu; on ne peut, en effet, leur trouver d'autre but digne de Dieu.

Tel est l'homme et sa fin naturelle, connaître Dieu par ses œuvres et s'attacher à lui comme à son bien souverain. Mais nous trouvons dans l'humanité l'idée et le désir de la contemplation de Dieu en lui-même, du bonheur divin; Dieu était libre de donner cette idée et ce désir, mais une fois qu'il a résolu de les donner, il se doit à lui-même, il doit à sa créature qu'il ne peut créer pour l'infortune, de donner les moyens d'arriver à ce bonheur divin, dont la privation serait une souffrance dès qu'il est désiré. Or, nulle créature ne peut par ses seules forces arriver à un tel bonheur, puisque Dieu seul peut se contempler par son intelligence; l'homme fut donc créé dans un état surnaturel, c'est-à-dire que par l'acte de la création, il reçut une grâce qui le rendait capable d'accomplir les œuvres surnaturelles, et d'être uni à l'intelligence divine, au Verbe de Dieu, par lequel seul Dieu peut être contemplé et connu en lui-même.

Cet état surnaturel entraînait comme conséquence découlant de la nature des perfections divines et de la fin des créatures, l'harmonie parfaite qui, soumettant l'âme à Dieu par la charité parfaite, soumettait aussi le corps à l'âme, et toutes les créatures à l'homme. Cependant les désordres physiques et les désordres moraux sont diamétralement opposés à cette harmonie, à cet état surnaturel dans lequel l'homme fut créé. L'homme est donc tombé de cet état; et la chute a été consommée par le premier homme: tout autre solution du problème est absurde

et conduit directement à la négation de Dieu, à la négation de l'être nécessaire, ce qui implique contradiction.

La chute de l'homme, la nature de Dieu, le but qu'il se proposait en créant, démontrent l'existence des anges et leur hiérarchie. Cette même chute de l'homme et la tradition universelle, jointe aux faits de l'influence mauvaise des esprits rebelles, démontrent la chute des démons antécédente à celle de l'homme. Toute autre solution du problème de l'origine du mal conduit à l'absurde ; car, si Dieu est l'auteur du mal, il n'est pas ; il n'a donc pu créer des êtres mauvais. Si le principe du mal existe indépendant de Dieu et par soi-même, il y a deux êtres nécessaires, l'un bon et l'autre mauvais, ce qui implique contradiction, car le mal est la négation, la destruction du bien, et le mal nécessaire serait la négation du bien nécessaire. Si la matière est la cause du mal, elle n'est pas créée de Dieu, et de plus elle est un obstacle à sa puissance et à sa liberté, elle est pour les créatures la cause nécessitante du mal, et dès-lors l'être intelligent ne peut être libre, ni par conséquent actif, il n'est pas. Le mal existe; or il ne peut venir ni de Dieu, ni du monde physique, ni des lois qui dépendent de Dieu dans leur accomplissement, ni d'un être incréé; il ne peut venir que de la créature douée d'une liberté indépendante dans son exercice ; or, les êtres intelligents seuls jouissent d'une liberté indépendante, donc le mal n'a pu arriver que par la chute des anges rebelles et par celle de l'homme. La conséquence de cette chute est la séparation éternelle de Dieu avec tous les tourments qu'elle entraîne.

La conséquence pour l'homme fut la perte de l'état surnaturel et des droits de la vision de Dieu en lui-même, et par suite la lésion de son être naturel, incapable de se réformer, parce que ne comprenant ni sa substance, ni sa forme, ne s'étant point créé, n'ayant point par lui-même la grâce surnaturelle, n'y ayant même aucun droit, l'homme ne put plus produire que des corps déchus, obstacles invincibles pour l'âme à l'état surnaturel ; or, l'âme ne pouvant exister que par l'union au corps, et le corps déchu la séparant de Dieu par son état même, la loi d'éternelle charité qui oblige Dieu à tout créer pour lui-même, et toute âme à l'aimer par-dessus toutes choses, est nécessairement violée par l'attachement de l'âme au corps déchu. Et ainsi la faute du

premier homme entraîne nécessairement la culpabilité matérielle de toutes les âmes de ses descendants. En sorte que la transmission de la chute originelle est nécessaire une fois le péché d'Adam commis, et Dieu ne pouvait empêcher cette transmission qu'en créant directement les corps comme il crée les âmes, c'est-à-dire en changeant le plan de la création, en détruisant ses desseins et ses lois, ce qui est impossible.

La conséquence de la chute de l'homme et de sa transmission, est pour toute âme l'impossibilité radicale d'arriver au bonheur divin de la contemplation de Dieu, et même à cause de la lésion de sa nature, au bonheur naturel conforme à l'être de toute créature. Pour qu'il pût arriver à l'un et à l'autre, la rédemption, la réparation de son être par Dieu même, devenait donc nécessaire à l'homme, mais Dieu n'y était pas obligé, car il était aussi bien glorifié par l'expiation et le châtiment des coupables, que par leur retour au bonheur; la rédemption est donc de la part de Dieu un acte de pure bonté, une grâce de miséricorde.

Mais une fois résolue de la part de Dieu, la rédemption ne pouvait être qu'une réparation de la nature lésée, et une restauration complète de l'état et de la grâce surnaturels et des droits au bonheur divin, à la vision béatifique de Dieu; or, Dieu ne pouvant être contemplé que par son Fils, son Verbe, et toute créature devant être agrandie par son union à ce Verbe divin, pour pouvoir contempler Dieu, il s'ensuit que la rédemption devait être opérée par la personne du Fils de Dieu.

Or, cette rédemption ne pouvait guérir la nature que par la personne humaine, parce que si la personne n'est d'abord guérie, elle corrompra toujours la nature par ses actes. La participation à la rédemption doit donc être individuelle et exercée par les actes de la personne. Mais puisque l'homme est social et qu'il ne peut exister et vivre qu'en société, il faut que la rédemption soit accomplie socialement et offerte à la coopération de chacun par des moyens sociaux. En outre, comme par les lois générales de la création, chaque homme hérite d'une nature mauvaise par l'acte même de sa génération, il faut que cette nature soit réparée tout entière et redonnée ensuite à chacun par une régénération; or, ne pouvant être réparée par

l'homme, il fallait qu'elle le fût par Dieu; le moyen le plus convenable était donc l'incarnation du Fils de Dieu, qui en prenant notre nature et la rétablissant en lui-même devenait le père de la régénération. Il suit de là que le corps du Christ devait être de la substance d'Adam, mais comme ce corps devait être innocent, nous sommes conduits à l'immaculée conception de la très-sainte Vierge, à son enfantement virginal, et comme conséquence à son assomption glorieuse.

Cependant, il ne suffisait pas que le Christ expiât et qu'il accomplît la régénération en lui-même, il fallait qu'il établît les moyens sociaux par lesquels chaque âme dans toute la suite des temps pût participer à la réparation; de là la nécessité d'une société divine dans sa constitution, dans son autorité, dans ses lois, et dans sa vie; cette société est l'Eglise fondée par la promesse du Rédempteur, développée par la mission de Moïse, définitivement établie et fixée dans l'accomplissement de toutes les promesses par Jésus-Christ lui-même.

Or, on ne peut appartenir à cette société que par la participation à la rédemption de son chef et de son fondateur. Il faut être divinement et spirituellement engendré pour appartenir à la société divine et spirituelle, pour recouvrer la grâce et les droits surnaturels; il faut se développer et vivre divinement et spirituellement dans cette société pour arriver au terme. Dès-lors trois moyens nécessairement établis par le réparateur et ils portent les noms de sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie. Mais la liberté humaine étant indestructible, il fallait aussi un remède perpétuel à ses abus, c'est le sacrement du repentir et de la Pénitence, dont les effets sont complétés par le sacrement de l'Extrême-Onction. Enfin, la perpétuité des sacrements et de la société divine de l'Eglise est assurée par le sacrement de l'Ordre et celui du Mariage. Tels sont les moyens indispensables pour participer à la rédemption, puisque seuls ils renferment les conditions qui peuvent donner la grâce de la vie surnaturelle, ou la rendre quand elle a été perdue, et la développer.

Mais comme les actes de la personne sont nécessaires, et que les sacrements ne font que rétablir l'âme dans l'état surnaturel, en lui donnant la grâce d'accomplir surnaturellement la

loi de création, la loi d'éternelle charité, il faut nécessairement que, pour arriver au bonheur, chacun accomplisse la loi exprimée par les dix préceptes du Décalogue, et résumée dans l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et du prochain comme soi-même, ce qui n'est que l'expression de la loi éternelle et nécessaire.

L'accomplissement surnaturel de la loi, qui ne peut avoir lieu que par la participation à la rédemption, conduit à la fin le bonheur divin de la contemplation de Dieu par l'union au Verbe, au Fils unique du Père; sa violation qui détruit la grâce surnaturelle et enlève les droits au bonheur, détermine et fixe le sort de chaque personne humaine, sort qui ne peut plus changer au-delà du temps, parce que, d'une part, la liberté humaine étant indépendante de Dieu même, et s'étant fixée dans le mal, Dieu ne peut la changer; et que, d'autre part, il n'y a plus au-delà du temps des moyens de participation à la rédemption perdue; de là suit la vérité du dogme des peines éternelles.

De l'indestructibilité de l'âme et de sa nature d'être spirituel créé dans l'union avec un corps; du fait divin et nécessaire de la résurrection du Christ, découle rigoureusement le dogme de la résurrection des corps et de leur transformation spirituelle.

Ainsi donc de la nécessité d'un créateur et de la certitude de l'existence de l'être nécessaire, de trois personnes nécessaires en un seul Dieu, de la nature de cet être nécessaire qui est le bien souverain et infini, découlent les vérités, qu'il a créé le monde librement, mais nécessairement pour sa gloire; que dès-lors il a dû créer des intelligences nécessairement libres et indépendantes dans l'exercice de leur liberté et par conséquent responsables de leurs actes; que toute créature, impuissante par elle-même à contempler Dieu dans son essence, a dû être douée du don gratuit de la grâce surnaturelle pour arriver au bonheur divin, dont il a plu à Dieu de lui donner l'idée et le désir; que l'existence du mal n'a pu venir que de la violation de la loi par les intelligences libres; qu'une fois la chute du premier homme consommée, tous ses descendants en sont nécessairement coupables; que dès-lors

ils ne peuvent recouvrer l'état surnaturel et les droits au bonheur divin que par une rédemption divine, accomplie socialement par la personne du Fils de Dieu, et offerte à la coopération nécessaire de tous et de chacun ; que l'accomplissement surnaturel de la loi dans la rédemption ou sa violation libre fixent le sort de chacun dans le bonheur ou dans le malheur éternel.

Ce sont là tout autant de vérités qui découlent logiquement de la notion absolue de l'être nécessaire, et qui, par conséquent, participent à son caractère absolu, à sa nécessité. Or, ce sont ces nécessités, qui toutes ont, comme l'être absolu, un point mystérieux, que l'Eglise catholique appelle ses dogmes ; et c'est à cause de ce caractère divin de la nécessité, de l'absolu, que la négation d'une seule de ces vérités entraîne celle de toutes les autres, et conduit rigoureusement à l'absurdité et au scepticisme qui n'est que le néant de la vérité, le chaos de la science.

Nous avons étudié la création dans son ensemble et ses grands groupes d'êtres, dans sa nature d'image de Dieu, dans son origine, sa fin et son histoire. Ainsi nous ont été donnés tous les principes des sciences diverses dans leurs rapports avec la vérité révélée. Il nous reste à montrer les mêmes principes résumés dans la science géologique et la ramenant sous la loi générale de toutes les sciences, d'où on a tant cherché à la faire dévier.

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME.